

اذا الدين عند الله الامسح

الحمد لله که درین ایام برکت انعام غیرت درفضیله حاکمی عتد فرید
حصه نخستین جلد اول کتاب جامع حامدی معروف بکتاب



أبليغ سرکار شریعت ارجحۃ الاسلام حامی ذوالالبدین اجبورم الاقلام الذی
عظم عن مثله لقائہ یبیدین جناب الانسیتہ ظہور حسین صاحب قلم و دامن ظلم و کف

بسم الله الرحمن الرحيم



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله واجب لوجود مفيض الخير والجلد أن يمد عن لوجب ذاته وعلوصفاته
 قلب كل منكر واحد قد حشرت عن بيان رفعتة وسنائه وكلمت عن بلوغ محته
 وثنائه لسان كل شاكر واحد لا تتأخر أسا كيب كرمه الها طلة والتساق لها ضيب
 نعمه الها صلة قد دل على انه واحد وتتالي قطرات وابل الآله ويا ديه وتو الى
 مسبل همرات عطائه خافيه وبأديه على ذلك اقوى شاهد شذا اليج عابق
 لطفه قد طبق الموارد بمنفسات العوائد ووكوف مفدق عطفه قد ديج مصادر
 الفدا فدا بغنائم المرافد -

واشرف الصلوة وافضل السلام على خير من اسس قواعد اصول الشرع وشرع
 اصول القواعد واكرم من هذب النفوس وهذاها بهديه الما نوس الى
 محاسن طرق اقتناء المقاصد وارشدها الجميل وعظه وبدايع نصحه
 الى الاحترار عن قداح المذا ام باحراز حصل المحامد -

كريم السجا يا خير من وطى الثرى | وافضل من ثنى اليه المحامد

نبی الہدیٰ الکریم من محمد تنال به فی النشأتین المقاصد

الکریم المصمد والنبی المجد والرسول المسدد ابی القاسم محمد المبارک
المسعود والامین المحمود عند کل شأن وحاسد۔

وعلی اطائب عترته الغر الامجد الذین اوضحوا مبهمات رموز شریعة
الاسلام باقامة الادلة واثارة الشواهد وازاحوا غیاب طبقات حو^{لک}
الظلام عن غر محمدات الاحکام ازاحة النقاب عن وجوه الخرائد۔

هم غر الايام مجلوسناهم دجی الغی ولا شرک والبقی والکفر
فلولا هم ما کان للدين عارف ولا امتار لفي فی الشریعة عن اصر

ولاسيما على اخيه المبارز المجاهد المبرز في المعارك والمشاهد مصد
العجائب ومورد الغرائب مولانا امير المؤمنين علي بن ابي طالب۔

رايتك تبدي كل يوم عجائب تحاربها افكار اهل المعارف
زهدت ففقت الناس في الزهد واقفت حتى سد لهم في المواقف

الذي بذل عارف وابر على كل ناسك زاهد وردئه الموارد المساعد
لقوية الكف والساعد الذي يهابه القطوب الضاري والغضوب اللابد
ما اطربت الورق بمحجب لغاتها على صترفحات عذبات البان المساعد
ولقد ردت الحمام بمطرب سجعاتها على ساق الغصن الناضر والهامد۔

اصابعه ۱۔ باب فهم و دانش نجوی واقف ہیں کہ صنایع عالم نے جب اپنی ناعمد و قدرت
اور غیر تنہا ہی علم و حکمت کو ظاہر کرنا چاہا تو عالم ایجاد کو محض لفظ کن سے عدم و نیستی کی تائید کیون
نحال کر وجود و ہستی کے نورانی منازل میں داخل کیا۔ اور جملہ موجودات و مخلوقات میں بنی نوع انسان
کو شرف و فضیلت کا خوشنما لباس پہنا کر و لقد کر من ابی آدم کے گراں بہا خطاب سے فرما
اور اکثر مصنوعات میں معزز و ممتاز فرمایا جو اس کے شہتہ فضل و کرم پر شاہد عدل ہے۔

وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء۔ لکن ذات مبدیہ فیاض جو علوہ لعل اور صد مخلوق ہے
 او سکو تمام موجودات سے یکساں نسبت ہے۔ پھر انسان میں کونسی ایسی خصوصیت تھی جسکی وجہ سے
 میدان تفاضل میں فضیلت کا سہرا اسی کے سر پر حقیقت میں نظریں اسکا یہ جواب دے گی کہ عالم میں
 جتنے مخلوقات ہیں خواہ وہ جمادات ہی ہوں یا نباتات و حیوانات سے انہیں جو قوتیں پائی جاتی ہیں
 اوتنے نوع انسانی ہی محروم نہیں رکھی گئی۔ لکن خزانہ قدس سے انسان کو جو عقل ایسا مل گیا ہے
 جو بظاہر اور کسی مخلوق کو نصیب نہیں ہوا پس جبکہ اسکو عقل ایسا پیش بہا جو ہر عطا ہوا ہے تو اس سے
 کوئی تکلیف ہی خدا کی جانب سے ایسی متعلق ہونی چاہیے جو دیگر مخلوقات کو نہ دیتی ہو ورنہ لازم
 آتیگا کہ یہ گوہر بے بہا اسکو عبث و بیکار دیا گیا ہو اور بالخصوص انسانی خلقت میں کوئی فائدہ نہ ہو گا
 حکیم مطلق سے واقع ہونا ناممکن تخیل ہے۔ لہذا اسکی خلقت میں کوئی نہ کوئی غرض ایسی ضرور ہے جو
 اور مخلوقات سے ممتاز کیے ہوئے ہے۔ اسکا اگر تپہ چل سکتا ہے تو صنایع عالم ہی کے بیان ہی کیونکہ
 مصنوع کی غرض صلح سے بہتر کوئی نہیں جان سکتا جب ہم صنایع عالم کی طرف رجوع کرتے ہیں تو
 اسکا تپہ چل جاتا ہے اور معلوم ہو جاتا ہے کہ اسکی پیدائش بیکار نہیں ہے بلکہ اسکی خلقت ایک خاص
 غرض کے لیے ہے جسکو لسان قدرت نے کہی تو (حدیث قدسی میں) یون بتایا ہے کہ۔

كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف۔

(میں خزانہ مخفی تھا مجھے یہ امر محبوب ہوا کہ میری معرفت چاہے پس میں نے معرفت چاہل
 کرنے کے لیے خلق کو پیدا کیا) اور کہی (قرآن کریم میں) یون بتایا ہے کہ ما خلقت الجن
 والانس الا ليعبدون (میں نے جن و انس کو صرف اپنی عبادت و پرستش کے لیے
 پیدا کیا ہے) جس سے واضح و آشکار ہو رہا ہے کہ خلقت انسان صرف اسلئے ہوتی ہے کہ وہ اپنے پروردگار کی
 حقیقی معرفت چاہل کرے اور اسکی عبادت و پرستش میں مشغول رہے۔ اور اسی کو پورا کرنے سے وہ حقیقی
 انسان بلکہ شرف المخلوقات کا واقعی مصداق ہو سکتا ہے۔ اور اسکو پورا نہ کرنے کی صورت میں انسان کا
 واقعی انسان ہونا تو درکنار بلکہ وہ بھجواے قول خلاق عالم اولئک کا لاف عام بل ہمراہ ضلّ

(وہ چوپاؤن کے مانند بلکہ اونٹن سے بھی زائد گمراہ ہیں) حیوانات و بہائم سے بھی بدتر ہو جاتا ہے۔ پس ہر وہ شخص جو خلقت انسانی سے آراستہ ہونا چاہتا ہے اور سکا فریضہ ہے کہ وہ اپنی غرض خلقت کو معلوم کرے اور اسکو پورا کر کے کامل انسان اور ولقلد کو مناجانی ادم کا صحیح مصداق ہو جائے کیونکہ اسی پر اشریت اور فضیلت کا دار و مدار ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ علوم و فنون کہ جنکے ذریعہ سے خلقت انسانی کی غرض معلوم ہو سکے اور معرفت الہی اور اسکی عبادت و پرستش کے طریقہ یوں اظہار ہو ہر صاحب عقل و دانش کے نزدیک جملہ علوم و فنون سے بہتر و افضل ہیں اور ایسے ہی علوم و فنون کی تحصیل ہر شخص پر لازم ہے جسکو حکیم روحانی پیغمبر اسلام نے کہی تو طلب العلم فریضہ علی کل مسلم و مسلمہ کو مقرر کیا اور کبھی اطلبوا العلم ولو بالصلین کہہ کر اسکی طرف حث و ترغیب فرمائی۔ اور ایسے ہی علوم کو حاصل کرنے والوں کا یہ شرف ہے کہ خدا کے مقرب ہوتے اونکے لیے اپنے پرہیزگارتے ہیں۔ خوشحال اولن لوگون کے جو اپنی غرض خلقت کو معلوم کرتے اور اسکے طرق مقررہ پر عمل کرتے اور اپنے انسان کامل بننے کی فکر کرتے ہیں۔ حقیقت یہی وہ لوگ ہیں جو اعلیٰ درجہ کی مح و ثنا کا استحقاق رکھتے ہیں اسلئے کہ وہ اپنے نفوس کی ریاضت کے ذریعہ سے اپنی نفسانی خواہشوں کو روکتے اور اپنی خلقت کی غرض کو پورا کر کے اپنے آپ سے خدا و رسول کی خوشنودی حاصل کرتے ہیں۔ یہ سچ ہے لکن ذرا سا غور کرنے سے معلوم ہو جاتا ہے کہ ان لوگون سے زائد اولن حضرات کے نفوس بابرکات کے لیے مح و ستایش کا استحقاق ہے جو محض اپنے آپ ہی کے انسان کامل بنانے اور غرض خلقت پورا کرنے پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ اپنے ساتھ اپنے بنی نفع انسانی کو بھی کامل بنانا چاہتے ہیں اور اپنی عالی ہمتی سے اس مطلب نے رگ کے مواد و اسباب کو مہیا کرنے پر آمادہ ہوتے ہیں۔ یہی وہ کامل ہمدردی ہے جسپر قد ام کرنا ہر شخص کا کام نہیں ہے خصوص ایسے پر آشوب زمانہ میں جبکہ بنی نفع انسان جیسے نقصان میں پڑے ہوئے ہیں اور اوج کمال تک پہنچنے میں سیکڑوں رکاوٹیں بلکہ ہزاروں قوتیں پیش ہیں جنکی وجہ سے منزل مقصود تک پہنچنا سخت دشوار ہے۔ آثار دین محو ہوتے جاتے ہیں۔ اطباء و روحانی کو لوگ بھول کر نفسانی امراض میں مبتلا ہو رہے ہیں۔ اسی ضروری

کام اور ہم مقصد کی طرف وہی بزرگوں ملتفت ہو سکتے ہیں جو بجانب اللہ موفق و موید ہوں لکن صدقین حضور پر نور علیہ السلام حضرت فلک نعت سکندر شہت مرکز محیط عظمت و اقبال قدر افزائے علم و کمال حامی دین اسلام مروج علوم اہلیت کرام عظیم اصول و اسلام فرزند دلپذیر دولت بخشہ عالیجاہ مخلص الدولہ ناصر الملک امیر الامارین ہر پائینس کرنل عالی جناب **نواب سر سید محمد حامد علی خان صاحب بہادر مستعد جنگ جی سی۔ آئی۔ ای۔ جی۔ سی۔ وی۔ او۔ لے۔ ڈی۔ سی۔ جی۔ سی۔ ایس۔ آئی۔ ٹو** محب وطن دی کنگ ایمر پور فرمانروائے ریاست پھروادام اقبالہم و کلہم کی عالی ہستی پر کہ حضور ممدوح نے محض اپنے دینی جو اور خالص بہمدردی و اساتہ سے فقط رضائے خدا و رسول اور خوشنودی ائمہ طاہرین صل کرنے کے لیے بنی نوع انسان کی نفوس کی کمزوریوں کا احساس کرتے ہوئے ایسے ہی پر آشوب اور خطرناک زمانہ میں عنان توجہ کو اس طرف معطوف فرمایا اور حق العباد ایسے پیچیدہ ان سے اُردو زبان میں ایک ایسی کتاب کے تالیف کرنے کی فرمائش کی جس میں دین اسلام کے حجازہ و مسائل اور اہم مباحث موجود ہوں تاکہ ہر شخص کو خدا کی معرفت و عبادت کے صحیح و صاف طریقہ بخوبی معلوم ہو جائیں اور غرض خلقت کی تکمیل کے مواد نہایت آسانی اور سہولت کے ساتھ ہم پہنچ جائیں۔ اگرچہ ایسے دشوار گزار راستہ میں قدم رکھنا اور ایسے عظیم الشان کام کے لیے کمر بستہ کاچست باندھنا نہایت ہی صعب و دشوار تھا جسکو وہ حضرات بہت جانتے ہیں جو تالیف و تصنیف کے میدان میں قدم رکھ چکے اور انکی مشکلات کو اچھی طرح سمجھ چکے ہیں۔ اسی وجہ سے حق العباد اس اہم کام کو انجام دینے پر اقدام کرنے میں پس و پیش کرتا تھا لکن از بسکہ حضور ممدوح دام امت الہم و کلہم کے امر علی و اشرف کا مثال ضروری تھا۔ لہذا باوجود تمام مشکلات اور اپنی ناقابلیت کے متوکل علی اللہ اس خدمت کے انجام دینے پر آمادہ ہوا اور بسم اللہ کہہ کر اس دشوار گزار راستہ کے طے کرنے کا ارادہ کیا حق تعالیٰ کا ہزار ہزار شکر ہے کہ اس نے محض اپنے فضل و کرم سے اس اہم کام کو انجام

پہنچا دیا اور متذکرہ بالا اوصاف کی کتاب تیار ہو گئی جسکا نام حضور ممدوح اصد ر کے
اسم مبارک کی مناسبت سے جامع حامدی رکھا گیا۔
یہ کتاب دو جلدوں میں منقسم ہے۔

جلد اول اصول دین کے بیان میں۔ اور اس کے پانچ حصے ہیں۔
پہلا حصہ التوحید۔ دوسرا حصہ العدل۔ تیسرا حصہ النبوة۔
چوتھا حصہ الامامة۔ اور اس حصے سے تین مقصد ملتی ہیں۔
پہلا مقصد رجعت۔ دوسرا مقصد تاریخ الائمة۔ تیسرا مقصد خصائص معاویہ۔
چوتھا ان حصہ المعاد۔

جلد دوم فروع دین کے بیان میں۔ اور اس کے چار حصے ہیں۔
پہلا حصہ عبادات۔ اور اس حصے سے دو مقصد ملتی ہیں۔
پہلا مقصد الاعمال۔ دوسرا مقصد الاخلاق۔
دوسرا حصہ معاملات۔ تیسرا حصہ ایقاعات۔ چوتھا حصہ احکام

حق تعالیٰ اپنے فضل و کرم سے اس ناچیز خدمت کو قبول فرمائے۔ اور عامہ اہل ایمان کو اس کے
مطالب سے متفع ہونے کی توفیق کراست فرمائے۔ اور حضور ممدوح دام اقبالہم
و مملکھم کی عمر سعید میں وہ برکت عطا کرے جو گلشن دین کے لیے ہمیشہ بہار اور چشم
حشاد کے لیے خار رہے۔ آمین شہر امین۔

مہیش

ہر ایک معمولی عقل کا آدمی بھی اس غور کے بعد اس بات کا ضرور یقین کرتا ہے کہ وہ ہستی سے ہستی کے عالم میں خود بخود نہیں آگیا اور یہ کہ اس کے پاس انواع و اقسام کی جو جو گر ان قدر نعمتیں موجود ہیں خود بخود پیدا نہیں ہو گئی ہیں جیسے دانائی۔ بینائی۔ اور توانائی وغیرہ اور یہ کہ اس کے اعضا و جوارح سے جو مختلف قسموں کے فائدے اور طرح طرح کی منفعتیں وابستہ ہیں وہ محض اتفاقی طور سے حاصل نہیں ہو سکتیں بلکہ اس کی فطرت اس امر پر ضرور شہادت دیتی ہے کہ اس کا ہستی میں لانے والا اور مذکورہ بالا نعمتوں کا پیدا کرنے والا اور اس کے اعضا و جوارح میں طرح طرح کی منفعتوں کا ودیعت رکھنے والا کوئی ایسا شخص ہے جو اعلیٰ درجہ کے علم اور حد درجہ کی قدرت اور غیر محدود تدبیر و حکمت کے ساتھ موصوف ہے اس لیے کہ جب اس نے درجہ کی صناعی کے کاریگر میں بھی ان تینوں صفتوں کا ایک حد تک موجود ہونا ضروری حالانکہ صناعی کے تمام مواد اس کو بنے بنائے ہوئے ملتے ہیں اور کسی مادہ کو وہ ہستی سے ہستی نہیں لاسکتا بلکہ وہ اول (مواد) کو اپنی بعض حرکات سے صرف ترتیب ہی دے لیتا ہے جیسے کسی مکان یا گھڑی کا بنانا یا ہوائی جہاز وغیرہ کا تیار کرنا کہ ان ایسی تمام چیزوں میں ان کے مواد موجود ہوتے ہیں اور کاریگر کو فقط اول موجودہ مواد میں تصرف ہی کرنا پڑتا ہے۔ تو اب اعلیٰ درجہ کی صناعی کے لیے جس کے مواد بھی ہستی سے ہستی میں لائے گئے ہوں اوصاف مذکورہ بالا کا موجود ہونا کیونکر ضروری قرار نہ پائیگا۔ بہر حال ہم کو اپنے اور دیگر موجودات عالم کے حالات پر نظر کرنے کے بعد اس امر کا پورا یقین ہو جاتا ہے کہ ہمارا وہ ان باقی موجودات کا کوئی ایسا شخص پیدا کرنے والا ہے جو عالم و دانا۔ قادر و توانا اور حد درجہ کا مدبر و حکیم ہے۔ اور اس نے جو نعمتیں عطا کی ہیں وہ محض اس کے تقاضا و احسان پر مبنی ہیں جیسا کہ ہم کو ہرگز استحقاق نہ تھا۔ اسی صورت میں ہماری عقل سلیم کو اس امر کی طرف ہدایت کرتی ہے کہ ہم بقدر امکان اس کے پہچاننے اور اس کی ان بیش بہا نعمتوں کے شکریہ ادا کرنے میں اپنی سعی کو مبذول کریں اس لیے کہ اگر اس کے پہچاننے اور اس کی عطا کردہ نعمتوں کے شکریہ میں غفلت کی گئی تو خوف ہے کہ وہ ہم سے محضاً

کرے اور ہم سے کوئی معقول جواب بن نہ پڑے۔ اس تقدیر پر عقلا کے نزدیک اس بارہ میں ہمارا غفلت کرنا قابل معافی نہ ہوگا۔ بلکہ تمام عقلا کے نزدیک ہم لائق مذمت اور قابل ملامت قرار پائیں گے لہذا ہمارے اسکی معرفت کا حاصل کرنا اور اس کے طریقوں کا دریافت کرنا۔ اس کے مقدمات بحث کرنا اور اس کے اوصاف کا پہچاننا ضروری ہوا۔ چنانچہ ان مطالب کی تحقیق کے لیے چند مقدمہ اور کئی باب مختصر کیے جاتے ہیں۔

پہلا مقدمہ اس مطلب کے بیان میں کہ نظروا ستہ لال سے نتیجہ کا معلوم ہونا ضروری ہے۔
نظر صحیح کا مستلزم نتیجہ ہونا یہ امر یہی ہے کہ حق تعالیٰ نے بعض اشیاء کو بعض اشیاء
 ساتھ اس طرح مربوط کر دیا ہے کہ ایک شے کے ذریعہ سے دوسری شے معلوم ہو جاتی ہے مثلاً اگر کسی

سے بعض لوگوں کا خیال ہے کہ عالم کی موجودہ اشیاء میں کسی قسم کا علاقہ اور رابطہ نہیں ہے بلکہ حق تعالیٰ اپنی قدرت سے ہر ایک چیز کو نون واسطہ پیدا کر لیا ہے اور اس پر کوئی چیز لازم نہیں ہے البتہ اس نے اپنی عادت جاری کر دی ہے کہ بعض چیزیں بعض چیزوں کے بعد پیدا کر دیتا ہے۔ اسی بنا پر انہوں نے اس امر کو بھی اختیار کر لیا ہے کہ دونوں مقدموں کے معلوم ہونے کا نتیجہ کا معلوم ہونا لازم نہیں ہے بلکہ وہ (نتیجہ) جریان عادت کی بنا پر حاصل ہوتا ہے۔ لیکن از بسکہ عادت کا بانی کرنا ہی خدا لازم نہیں ہے اس لیے اس کے نزدیک اس (نتیجہ) کا حاصل ہونا محض اتفاقی ہوگا پس ممکن ہے کہ حاصل ہوا اور ممکن ہے کہ حاصل نہ ہو سکتا ہے کہ کسی شخص کو یہ دونوں مقدمہ معلوم ہوں کہ وہ کا ایک نصف ہے اور جا کا د نصف ہے لیکن اس سے کوئی نتیجہ معلوم نہو یا نتیجہ معلوم ہو لیکن لازم نہیں ہے کہ وہ نتیجہ یہی ہو کہ ایک چار کے نصف کا نصف ہے بلکہ ممکن ہے کہ وہ نتیجہ کہ عالم حادث ہے یا نفس جو ہر ہے مثلاً۔ اور اوکنا یہ خیال غلط ہے اس لیے کہ حق تعالیٰ کا بعض اشیاء کو بعض اشیاء کے مربوط کر دینا ایسا بدیہی ہے کہ اس کو ہر ایک معمولی عقل والا آدمی بھی بخوبی جانتا ہے۔ جیسے گل کے لیے خوراک یا لازم کے لازم کا موجود ہونا۔ اسی طرح اس کا بعض اشیاء کو بواسطہ پیدا کرنا بھی قابل انکار نہیں ہے۔ جیسے حریت کا بواسطہ پیدا کرنا۔ پس یہ محال ہے کہ حریت بغیر جسم کے موجود ہو جائے۔ اور اس طرح بعض امور کا واسطہ از راہ حکمت لازم ہونا بھی ضرور ہے جسے تکلیف کے لیے قدرت و اختیار کا عطا کرنا۔ وعدہ کا پورا کرنا۔ اگر ایسا نہ تو کسی امر پر وثوق نہ رہے اس لیے کہ ان لوگوں کے نزدیک اس پر عادت کا بانی کرنا بھی لازم نہیں ہے اس کے علاوہ یہ ہے کہ خصوصاً ابتدائی اور اخروی امور میں اس (عادت) کا دعویٰ بھی معقول نہیں ہے۔ اس صورت میں مقدموں کے بعد خاص نتیجہ کا معلوم ہونا بھی ضروری ہوگا اور مثالی مذکور کا لازمی طور سے یہی نتیجہ ہوگا کہ ایک چار کے نصف کا نصف ہے اور اس کا نتیجہ یہ ہرگز نہیں ہو سکتا کہ عالم حادث ہے یا نفس جو ہر ہے اس لیے کہ یہ بالکل بے جوڑ بات ہے جس کو دونوں مقدمہ معلوم سے کوئی رابطہ و علاقہ نہیں ہے بلکہ یہ اس قبیل سے شمار کیا جائے گا جیسے اہل کی جڑ سے نکلا پتنگ ۱۲

شخص کو معلوم ہو جائے کہ ایک کا نصف (آدھا) ہے اور دو چار کا نصف ہے تو اسکو یہ امر بھی ضرور معلوم ہو جائے گا کہ ایک چار کے نصف کا نصف ہے اور اس حکم میں کسی عاقل کے لیے شک نہیں ہو سکتا۔ اور یہ ممکن نہیں ہے کہ کسی شخص کو یہ دونوں مقدمہ معلوم ہو جائیں اور نتیجہ معلوم نہ ہو یا ان دونوں مقدموں کے معلوم ہو جانے پر نتیجہ نکلے کہ عالم حادث ہی۔ یا نفس جبر ہے اس صحت میں یہ امر بھی بدیہی ہوگا کہ جس شخص کو معلوم ہو جائے کہ زینبیتی کے بعد پیدا ہوا ہے اور جو چیز زینبیتی کے بعد پیدا ہوتی ہے اس کے لیے کسی پیدا کرنے والے کا موجود ہونا ضروری ہے تو اسکو یہ امر بھی ضرور معلوم ہو جائے گا کہ زید کا بھی کوئی پیدا کرنے والا ضرور ہے۔

دوسرا مقدمہ کہ اس امر کے بیان میں کہ نظر کرنا واجب عقلی ہے اور یہ کہ اس مطلب میں نظر کے واجب ہونے کا منشا محض نقل نہیں ہو سکتی۔ نظر کرنا عقل کے نزدیک واجب ہے ایسے کہ اس (نظر کرنے) سے خوف برطرف ہو جاتا ہے اور جس چیز سے کہ خوف برطرف ہو اس کا بجالانا عقلاً واجب ہے۔ لہذا نظر کرنا واجب ہوگا۔ اور اس مطلب کی فی الجملہ شرح یہ ہے کہ جب کئی ایسا شخص جو اوصاف حمیدہ کے ساتھ موصوف ہو اپنے نبی ہونے کا دعوے کرے اور ثبوت عویض وجود مجزؤہ کا مدعی ہو تو اس (مدعی نبوت) کے صادق اور راست گو ہونیکا احتمال پیدا ہوگا۔ اور ترک نظر کی صحت میں خوف حاصل ہوگا۔ اور اگر بسکے خوف کا برطرف کرنا نظر کرنے سے ممکن ہے لہذا بدایت عقل اس امر پر شاہد ہے کہ نظر کرنا ضروری ہوگا اور اسکا ترک کرنا جائز نہ ہوگا۔ اور نظر کے واجب ہونے میں شرعی دلیل کافی نہ ہوگی ورنہ انبیاء علیہم السلام کی حجوتوں کا باطل ہونا اور انکا مکلفیت کے مقابلہ میں خاموش ہو جانا لازم آئیگا کیونکہ مدعی نبوت کی تصدیق اسی وقت واجب ہوتی ہے جبکہ اسکا صادق اور راست گو ہونا معلوم ہو جائے۔ ایسے کہ محض کسی شخص کے دعوے کرنے سے اسکا راست گو ہونا ثابت نہیں ہو سکتا اور کیونکہ نبی کا راست گو ہونا یا نہ ہونا نظر کرنے سے ثابت ہوتا ہے چکا عقل سے واجب نہ ہونا مفروض ہے لہذا ضرور ہے کہ نظر کا واجب ہونا بھی شرع سے ثابت ہو لیکن منور شرع ثابت نہیں ہوتی لہذا اس سے نظر کرنے کا وجوب بھی ثابت نہ ہوگا ورنہ دو

لازم آئیگا جس سے ایک ہی چیز کا اپنے نفس سے مقدم و موخر ہونا مراد ہے۔ اس لیے کہ اس صوت میں شریعت کا ثابت ہونا نظر کے واجب ہونے پر موقوف ہوگا پس اگر نظر کے واجب ہونیکا شرعی ثابت ہونے پر موقوف ہونا فرض کیا جائیگا تو نظر کے واجب ہونے کا نظر کے واجب ہونے پر موقوف ہونا یا شریعت کے ثابت ہونے کا شرعی ثابت ہونے پر موقوف ہونا لازم آئیگا اور یہی دور ہے جس کا باطل ہونا بہت واضح ہے۔ ایسی صوت میں نبی سے مکلف کہہ سکتا ہے کہ مجھے نظر کا لازم ہونا ثابت نہیں ہے لہذا میں نظر نہیں کرتا۔ اور ظاہر ہے کہ اس صوت میں نبی کا خاموش ہو جانا اور اسکی حجت کا باطل ہونا لازم آئیگا مگر نبی کی حجت کا باطل ہونا صحیح نہیں ہے لہذا وجوب نظر کا شرعی ہونا بھی صحیح نہ ہوگا اور یہی تقریر معجزہ پر نظر کرنے میں بھی جاری ہو سکتی ہے اس لیے کہ معجزہ کا ثابت ہونا کئی چیزوں پر موقوف ہے۔

(۱) اوس (معجزہ) کا منجانب اللہ ہونا (۲) خدا کا اوس (معجزہ) کو تصدیق نبی کی غرض سے صادر کرنا (۳) جس شخص کی تصدیق کی غرض سے اوسکو صادر فرمایا ہے وہ صادق اور سچ ہے اب جبکہ نبی کے صادق ہونے کا مقدمات مذکورہ پر موقوف ہونا فرض کیا گیا تو اوس (نبی) صادق ہونے کا مسئلہ بدیہی نہ ہوگا۔ اور اوس میں نظر کرنے کی ضرورت ہوگی۔ اور مکلف کے لیے جائز ہوگا کہ وہ نظر کرنے سے عذر کرے جسکی تقریر ابھی مذکور ہو چکی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ جب مکلف نے نظر کرنا لازم نہ ہوگا بعثت انبیاء کے فائدے باطل ہو جائیں گے اس لیے کہ ایسی صورت میں ان کے صادق ہونے پر کوئی دلیل نہ ہوگی اور انکی اطاعت و فرمانبرداری واجب نہ ہوگی۔ اور معذور قرار پائے گا۔ پس اس مختصر تقریر سے ثابت ہو گیا کہ نظر کرنا عقلاً واجب ہے۔ اور اس صورت میں مکلف پر نظر کرنا لازم ہوگا۔ اور وہ اوس (نظر) کے ترک کرنے میں معذور نہ ہوگا۔

۱۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ نظر کا واجب ہونا فقط شریعت سے ثابت ہوتا ہے اور عقل سے کسی چیز کا واجب ہونا ثابت نہیں ہوتا اور انکا یہ خیال غلط ہے جسکی وجہ متن میں مذکور ہو چکی ۱۲

تیسرا مقدمہ { اس امر کے بیان میں کہ معرفت خدا کا واجب ہونا عقل سے مستفاد ہوتا ہے خدا کی معرفت کے واجب ہونے پر عقل دلالت کرتی ہے اس لیے کہ ہم پر آثارِ نعمت ظاہر ہیں اور نعمت کا شک کرنا لازم ہے جس پر بدابہت عقل شاہد ہے اور شکرِ نعمت کے لیے نعم کی معرفت کا حاصل ہونا ضروری ہے اسکے علاوہ یہ ہے کہ معرفت خدا سے خوف زائل ہوتا ہے اور خوف کا زائل کرنا عقل کے نزدیک واجب ہے۔ اور معرفت خدا کا واجب ہونا شریعت کے ثابت ہونے پر موقوف نہیں ورنہ وہ لازم آتیگا جسکی وجہ واضح ہو چکی ہے۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر خدا کی معرفت کا شریعت سے وجہ بنا فرض کیا جائیگا تو شرعی خطاب کا ایسے مکلف سے متعلق ہونا ضروری ہوگا جسکو کہ ہنوز معرفت خدا حاصل نہیں ہوئی ورنہ تحصیلِ حاصل لازم آتیگی۔ اور ظاہر ہے کہ جس شخص کو معرفت خدا حاصل نہیں اس سے شرعی خطاب کا متعلق کرنا درست نہیں ہو سکتا اس لیے کہ وہ اس امر کو نہیں سمجھ سکتا کہ وہ خدا اور اسکو کوئی حکم دیا ہے اور یہ کہ اسکی معرفت لازم ہے پس اگر باوجود اسکے بھی اس سے شرعی خطاب کا متعلق ہونا فرض کیا جائیگا تو تکلیف بالایطاق لازم آتیگی جسکا باطل ہونا معلوم ہے۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ ایسی تکلیف بیفائدہ اور عبث ہوگی جسکا حکیم مطلق سے صادر ہونا محال ہے۔

چوتھا مقدمہ کہ ہمیں اوں ضروری امور کے حالات کی شرح کی جانی ہے جن پر کہ خدا کی معرفت موقوف ہے اور وہ کئی امر ہیں۔

امراول وجود کو جو دوسے ہستی مراد ہے اور اسکی دو قسمیں ہیں۔

پہلی قسم وجود ذہنی جس سے کسی چیز کا ذہن (اندیشہ) میں پایا جاتا مراد ہے۔

دوسری قسم وجود ظاہری جس سے کسی چیز کا خارج از ذہن پایا جاتا مراد ہے۔ اور جو خیر بانی جلے

۱۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ خدا کی معرفت کا واجب ہونا محض شریعت سے ثابت ہوتا ہے اور عقل کو اس باب میں دخل نہیں اس لیے کہ اشیا کا حسن و قبح عقلی نہیں ہے اور یہ کہ خدا کوئی چیز لازم نہیں ہے اور اونچا یہ خیال غلط ہے اس لیے کہ اشیا کے حسن و قبح کا عقلی ہونا ضروری ہے جسکی بہت سے امور ثابتہ کرتے ہیں اور یہ کہ خدا پر ازاد حکمت بہت سی چیزیں لازم ہیں جسکا پہلی تقریروں میں مذکور ہو چکی ہے اور کتابا العدل میں ان امور کی مفصل شرح مذکور ہے اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر خدا کی معرفت کا شرعی ہونا فرض کیا جائیگا تو وہ ظاہر بیان لازم آئیں گی جو متن میں مرقوم ہوئی ہیں ۱۲

پس ہر ایک چیز کا وجود ایک ہوگا اور کل چیزوں کا وجود محض اصناف کی وجہ سے مختلف ہوگا۔
 ذہنی مفہوم (تصور) کی وجود خارجی کے اعتبار سے تین قسمیں ہیں۔

پہلی قسم واجب الوجود اور اس سے وہ مفہوم مراد ہے جس کا وجود خارجی کے ساتھ متصف ہونا ضروری ہو اور عدم خارجی کے ساتھ متصف ہونا محال ہو۔

دوسری قسم متمنع الوجود اور اس سے وہ مفہوم مراد ہے جس کا وجود خارجی کے ساتھ متصف ہونا محال اور عدم خارجی کے ساتھ متصف ہونا ضروری ہو۔

تیسری قسم ممکن الوجود اور اس سے وہ مفہوم مراد ہے جس کا وجود خارجی یا عدم خارجی کرنا متصف ہونا ضروری نہ ہو۔

اس بیان سے موجود خارجی کا واجب الوجود اور ممکن الوجود میں متصرف ہونا معلوم ہوا۔ اسی طرح اس بیان سے موجود مطلق کا موجود خارجی سے عام ہونا بھی معلوم ہوا اس لیے کہ متمنع الوجود اگرچہ موجود خارجی نہیں ہو سکتا لیکن وہ موجود ذہنی میں داخل ہے کیونکہ وہ متمنع الوجود مفہوم کی ایک قسم ہے جس سے وجود ذہنی مراد ہے۔ اسی طرح اس بیان سے مفہوم اور شے کا موجود مطلق کے مساوی ہونا بھی ظاہر ہوا۔ کسی چیز کے موجود ہونے سے اس کا معنی وجود (ہستی) کے ساتھ موصوف ہونا مراد ہے اور معنی وجود کے ساتھ موصوف ہونے کی دو صورتیں ہیں۔

پہلی صورت اس (چیز) کا معنی وجود کے ساتھ موصوف ہونے میں کسی سبب کی طرف محتاج نہ ہونا۔ ایسے موجود کو واجب الوجود کہتے ہیں۔

دوسری صورت۔ اس کا معنی وجود کے ساتھ موصوف ہونے میں کسی سبب کی طرف محتاج ہونا ایسے موجود کو ممکن الوجود کہتے ہیں۔

۱۵ اصناف سے کسی شے کا کسی چیز کی طرف نسبت دینا مراد ہے جیسے زید کا وجود۔ عمرو کی ہستی ۱۶

۱۷ موجود مطلق سے وہ شے مراد ہے کہ جو کسی وجود کے ساتھ موصوف ہو خواہ وجود خارجی ہو یا وجود ذہنی ۱۸

۱۹ مساوی ہونے سے دو یا کئی چیزوں کا ایک شے پر صادق آنا مراد ہے۔ ۲۰

۲۱ پس واجب الوجود سے موجود بالذات اور ممکن الوجود سے موجود بالغير مراد ہوگا۔ ۲۲

پس عقل کو کسی شے کے موجود نہ ہونے میں منشاء وجود کی طرف نظر کرنا لازم ہوگا۔ پس اگر منشاء وجود اس (شے) کی ذات ہوگی تو اسکو واجب کہیں گے۔ اور اگر منشاء وجود غیر ذات ہوگا تو اسکو ممکن کہیں گے اور اس (ممکن) کے موجود ہونیکا حکم اسوقت تک صحیح نہ ہوگا جب تک کہ اسکی لیے کسی علت (سبب) کا موجود ہونا معلوم نہ ہو جائے خواہ وہ علت معین ہو جیسا کہ کسی شے کے موجود ہونے کا ازراہ برہان ملی حکم کرنا یا وہ علت غیر معین ہو جیسا کہ کسی شے کے موجود ہونے کا ازراہ برہان اتنی حکم کرنا۔ پس واجب تعالیٰ میں وجود کے عین ذات ہونے سے اسکی ذات بقصد کا وجود کے لیے بنفسا منشاء انتزاع ہونا اور اس کے وجود کا کسی امر زائد کی طرف مستند ہونا مراد ہے۔ اور ممکن میں وجود کے زائد ہونے سے اسکی ذات کا وجود کے لیے بنفسا منشاء انتزاع نہ ہونا اور اس کے وجود کا کسی امر زائد کی طرف مستند ہونا مراد ہے۔ البتہ مفہوم وجود کا جو امر ذہنی ہے ہر ایک شے میں زائد بر ذات ہونا ضروری ہے خواہ وہ (شے) واجب ہو یا ممکن۔

اور وجود کے عین واجب ہونے پر اس طرح استدلال کر سکتے ہیں کہ واجب تعالیٰ اپنے وجود کے منتزع ہونے میں امر غیر سے مستغنی ہے اور جو چیز کہ اپنے وجود کے منتزع ہونے میں امر غیر سے مستغنی ہو اسکی وجود کا منشاء انتزاع عین ذات ہوگا جس سے وجود واجب کے منشاء انتزاع کا عین ذات ہونا ثابت ہوا اور اسکی اسی طرح ممکن میں وجود کے زائد ہونے پر اس طرح استدلال کر سکتے ہیں کہ ممکن اپنے وجود کے منتزع ہونے میں امر زائد کی طرف محتاج ہے اور جو چیز کہ اپنے وجود کے منتزع ہونے میں امر زائد کی طرف محتاج ہے اس کے وجود کا منشاء انتزاع زائد بر ذات ہوگا جس سے وجود ممکن کے لیے منشاء انتزاع کا زائد بر ذات ہونا ثابت ہوا اور وہو المطلوب۔ اور واجب تعالیٰ کے لیے وجود کے علاوہ کوئی مابہیت نہایت ہی سبکی اس لیے کہ موجود خارجی کی ذات جسکو حقیقت خارجیہ کہتے ہیں کسی ذہن میں نہیں آسکتی والا موجود خارجی

۱۵ غلط ہے وجود سے وہ چیز مراد ہے جس سے وجود پیدا ہوتا ہے۔ ۱۲

۱۶ برہان ملی وہ دلیل جو میں وجود علت سے وجود معلول پر استدلال کیا جائیے غلط ہے بعض (فاسد نسخہ) سختی (ب) کو وجود پر استدلال کرنا۔

۱۷ برہان اتنی وہ دلیل جو میں وجود معلول سے وجود علت پر استدلال کیا جائیے جسے سختی کو وجود سے غلط ہے بعض پر استدلال کرنا۔ ۱۲

۱۸ وجود کے منشاء انتزاع سے وہ چیز مراد ہے جس سے وہ (وجود) ماخوذ کیا جائے۔ ۱۳

اور موجود ذہنی میں کوئی فرق نہ رہیگا۔ البتہ موجود خارجی کی ایسی صورت ذہن میں صحل ہوتی ہے حقیقت خارجیہ کے مطابق ہوتی ہے اور وہ صورت اگر ذات خارجیہ کے بنفسہا مطابق ہوتی ہے اور اس میں کسی امر خارج کے اعتبار کرنے کی حاجت نہیں ہوتی تو اس (صوت) کو موجود خارجی کی ماہیت اور کثہ کہتے ہیں جیسے حیوان ناطق کی صوت کا ذات انسان کے مطابق ہونا۔ اور اگر وہ صورت بنفسہا ذات خارجیہ کے مطابق نہ ہو بلکہ او میں کسی امر خارج کے اعتبار کرنے کی حاجت ہو تو اس (صوت) کو موجود خارجی کا خارج کہتے ہیں جیسے ضاحک یا کاتب کے مفہوم کا ذات انسان کے مطابق ہونا۔ اور چونکہ وجود کا ذات واجب سے بدون امر زائد مندرج ہونا معلوم ہو چکا ہے لہذا واجب سے جو صوت کہ ذہن میں صحل ہوگی وہ تنہا مفہوم موجود ہوگا اور اس کے مفہوم میں کسی امر زائد کا اعتبار نہ ہوگا جو ماہیت قرار دیجائیسیلے کہ وجود واجب کا عین ذات ہونا معلوم ہو چکا ہے۔ اب اگر وجود کی علاوہ کسی دوسری چیز کا اعتبار کیا جائیگا تو وجود واجب کا زائد بذات ہونا لازم آئے گا جو غیثت جو کثہ (خلاف) ہے۔ البتہ جس ممکن پر کہ موجود محمول ہوگا وہ (ممكن) ایسی شے ہوگی جس میں خارج سے وجود منظم (مقرون) ہو اے پس ممکن شے موجود ہوگی اور وہ (ممكن) تنہا موجود کا مصداق نہ ہوگا۔ پس جبکہ مفہوم واجب تعالیٰ کا جو تنہا موجود کا مصداق ہے کسی ذہن میں صحل ہونا فرض کیا جائیگا تو وہ (تنہا موجود) کثہ واجب ہوگا۔ اور حکماء نے جو بیان کیا ہے کہ واجب تعالیٰ کی کثہ کا تعقل (ادراک) نہیں ہو سکتا اس سے حقیقت واجب کا قابل تعقل نہ ہونا مراد ہے اور ماہیت سے حقیقت خاص ہے ایسی کہ جب ماہیت کا خارج میں موجود ہونا فرض کیا جائیگا تو وہی (ماہیت خارج) حقیقت ہوگی پس اوان حکماء کی مراد یہ ہے کہ واجب تعالیٰ کی کثہ جو غیثت پر کہ خارج میں موجود ہے وہ (کثہ) ذہن میں صحل نہیں ہو سکتی اور اس مطلب (ماہیت واجب کے عین وجود ہونے) کی مختصر عبارت میں اس طرح تقریر ہو سکتی ہے کہ جب واجب تعالیٰ کی ذات مقدمہ سے فقط موجود کا مفہوم ذہن میں صحل ہوگا تو وہ (مفہوم موجود) اس (واجب تعالیٰ) کی ماہیت ہوگی ایسی

۱۔ مصداق سورہ خیر مزاج جو کہ کوئی مفہوم صادق آئے جیسے مفہوم خیر کی کا زید یا وہ مفہوم کئی کا انسان یا صادق آتا۔

کہ ماہیت سے وہی چیز مراد ہے جو نفس ذات سے ذہن میں حاصل ہو۔ لیکن پہلا مقدمہ حق ہے جیسا کہ قبل ازین مذکور ہو چکا ہے پس دوسرا مقدمہ بھی حق ہوگا۔

امر دوم علت و معلول کہ جبکہ کوئی شے کسی دوسری شے کی طرف اپنے وجود یا ماہیت میں محتاج ہوتی ہے تو محتاج الیہ کو علت اور محتاج کو معلول کہتے ہیں۔ اور علت کی دو قسم ہیں پہلی قسم فاعل۔ اور اوس (فاعل) سے وہ علت مراد ہے جس سے کسی شے کا وجود حاصل ہو اور اوس کو علت مفیدہ بھی کہتے ہیں۔

دوسری قسم غایت۔ اور اوس (غایت) سے وہ علت مراد ہے جو فاعل کے لیے شے کی موجود کرنے کی باعث ہو اور اوس کو علت غائی بھی کہتے ہیں۔ اور فاعل کی بھی دو قسم ہیں۔

پہلی قسم مختار جس سے وہ فاعل مراد ہو جو صاحب شعور ارادہ ہو اور فعل کو اپنی خواہش کے موافق صادر کرے۔ دوسری قسم مضطر جس سے وہ فاعل مراد ہو جو صاحب شعور ارادہ نہ ہو اور اوس کو فاعل موجب بھی کہتے ہیں اور علت غائی فقط فاعل مختار کے فعل میں موجود ہو سکتی ہے۔ اور کبھی فاعل کا کسی شے کو موجود کرنا کسی امر کے مجبور ہونے پر موقوف ہوتا ہے جسکو شرط کہتے ہیں اور کبھی اوس (فاعل) کا کسی شے کو موجود کرنا کسی امر کے معدوم ہونے پر موقوف ہوتا ہے جسکو مانع کہتے ہیں اور کبھی اوس (فاعل) کا کسی شے کو ایجاد کرنا کسی امر کے وجود و عدم دونوں پر موقوف ہوتا ہے جسکو متعذر کہتے ہیں۔ اور علت ماہیت کو جبکہ وہ (ماہیت) بالقوۃ موجود ہو مادہ کہتے ہیں جیسے تخت و کرسی کیلئے لکڑیاں۔ اور جبکہ وہ (ماہیت) اوس (علت) کی وجہ سے موجود بالفعل ہو تو صورت کہتے ہیں جیسے تخت و کرسی کی ہیئت۔ اور جبکہ کوئی شے کسی علت کی طرف محتاج ہو اور وہ (علت) کسی دوسری علت کی طرف محتاج ہو۔ اور اسی طرح ہر ایک علت کسی دوسری علت کی طرف

۱۱ ذات مقدمہ سے فقط موجود کے مفہوم کا ذہن میں حاصل ہونا ۱۲ مفہوم موجود کا ماہیت واجب ہونا ۱۳ جسکو حاجت ہو۔ ۱۴ جسکی طرف حاجت ہو۔ ۱۵

الی غیر الفنا یہ محتاج ہو تو اسکو تسلسل کہتے ہیں۔ پس تسلسل سے غیر متناہی امور کا بالفعل موجود اور مرتب ہونا مراد ہے۔ اور جبکہ دو چیزوں میں سے ہر ایک چیز دوسرے کی طرف محتاج ہو تو اسکو دور کہتے ہیں اور اس (دور) کی دو قسمیں ہیں۔

پہلی قسم۔ دور صحیح۔ جس سے ہر ایک شے کا دوسری شے کی طرف بلا واسطہ محتاج ہونا مراد ہے جیسے آکاب پر اور ب کا آپر موقوف ہونا۔

دوسری قسم۔ دور مضمر جس سے ہر ایک شے کا دوسری شے کی طرف بلا واسطہ محتاج ہونا مراد ہے جیسے آکاب پر اور ب کا ج پر اور ج کا آپر موقوف ہونا۔ اور وہ دونوں (دور تسلسل) باطل ہیں پس دو کا باطل ہونا بدیہی ہے اسلیے کہ او میں شے کا اپنے نفس سے مقدم اور موخر ہونا لازم آتا ہے جس کا باطل ہونا محتاج بیان نہیں ہے۔

اسی طرح تسلسل بھی باطل ہے جس پر بیان تعلیق وغیرہ دلالت کرتا ہے۔

تصحیح ہو کہ مفہوم کی تینوں قسموں (واجب متنع و ممکن) میں سے فقط ممکن ہی معلول ہو سکتا ہے۔ اسلیے کہ واجب کا وجود اور متنع کا عدم کسی دوسری چیز سے محال نہیں ہو سکتا کیونکہ دل و دونوں کا مفہوم نفس ذات کی طرف مستند ہوتا ہے۔ اب اگر اس (مفہوم) کا غیر ذات کی طرف بھی مستند ہونا فرض کیا جائے گا تو تحصیل محال لازم آئیگی۔ البتہ ممکن اپنے وجود یا عدم میں کمی کی طرف ضرور محتاج ہو گا والا تخریج بلا مرج لازم آئیگی اس لیے کہ ممکن کی ذات کے لیے اول و دونوں (وجود و عدم) میں سے کوئی بھی لازم نہیں ہے۔

۱۱ تعلیق سے سلسلہ غیر متناہیہ کے دو حصے کر کے ناقص حصہ کا زائد حصہ منطبق کرنا مراد ہے جس میں جزو دل کا مساوی ہونا یا ہر ایک کا متناہی ہونا یا جزو کامل سے زائد ہونا لازم آتا ہے جو صریح البطلان ہے۔ اور چونکہ دو متناہی چیزوں کا مجموعہ بھی متناہی ہوتا ہے لہذا امور غیر متناہیہ کا متناہی ہونا لازم آئے گا حالانکہ او کا غیر متناہی ہونا مفروض ہے اور اس مطلب کی تقریر اس طرح ہو سکتی ہے کہ اگر تسلسل جائز ہو تو زائد و ناقص کا مساوی ہونا یا جزو کامل سے زائد ہونا یا مجموعہ غیر متناہیہ کا متناہی ہونا لازم آئے گا اور تینوں امر باطل ہیں لہذا تسلسل بھی باطل ہو گا ۱۲

۱۳ کسی فعل کا بے فاعل کے صادر ہونا ۱۴

اور علت ممکن کی دو قسمیں ہیں۔

پہلی قسم علت مستقلہ جو وجود معلول کو لے کر تنہا کافی ہو اور اس (معلول) کا وجود کوئی دوسرا موقوف نہ ہو۔
 دوسری قسم علت تامہ جس میں جملہ مایحتاج موجود ہو۔ اور ان دونوں تقدیروں پر معلول کا اپنی علت سے
 جدا ہونا درست نہ ہوگا۔ اور اس علت تامہ کے لیے اپنے معلول پر تقدم زمانی حاصل نہ ہوگا والا تو
 دونوں (علت تامہ و معلول) میں انفکاک (جدا ہونا) لازم آئے گا۔ اور اس علت تامہ کے لیے
 اپنے معلول پر تقدم ذاتی ہوگا جسکو تقدم بالعلیۃ بھی کہتے ہیں اور تقدم بالعلیۃ سے علت کا بابا
 ذات معلول پر تقدم ہونا اور باعتبار زمان اوس (معلول) کے ساتھ ہونا مراد ہے جیسے
 ہاتھ کی حرکت کا قلم کی حرکت پر تقدم ہونا۔ پس اگرچہ دونوں حرکتوں کا ایک ہی زمانہ محسوس
 ہوتا ہے لکن حکم عقل سے ہاتھ کی حرکت کا تقدم ہونا اور اوپر قلم کی حرکت کا متفجع ہونا معلوم
 ہوتا ہے اسی لیے کہہ سکتے ہیں کہ ہاتھ نے حرکت کی او سکی وجہ سے قلم نے بھی حرکت کی او
 یہیں کہہ سکتے کہ قلم نے حرکت کی اور او سکی وجہ سے ہاتھ نے بھی حرکت کی البتہ علت ناقصہ کا
 معلول سے باعتبار زمان جدا ہونا درست ہے اور اوس (علت ناقصہ) سے علت تامہ کا
 جزو مراد ہے جیسے ایک کادو پر اور دو کاتین پر تقدم ہونا یا مادہ کا اپنے معلول مرکب پر تقدم ہونا
 جیسے لکڑی کا تخت پر یا فاعل غیر کافی کا اپنے معلول پر تقدم ہونا جیسے بڑھتی کا گری پر لکن علت
 ناقصہ کو تقدم زمانی کے علاوہ ایک تقدم اور بھی حاصل ہوتا ہے جسکو تقدم بالطبع کہتے ہیں۔
 اور تقدم بالطبع سے متاخر کے وجود کا تقدم کے وجود پر موقوف ہونا اور تقدم کا متاخر کے لیے
 علت تامہ نہ ہونا مراد ہے اور ایسی صورت میں ممکن ہوگا کہ تقدم موجود ہو اور متاخر موجود نہ ہو
 جیسے چار کا پانچ پر تقدم ہونا۔ اور تقدم زمانی میں متاخر کا تقدم کی طرف محتاج ہونا لازم نہیں ہے
 بلکہ اوس (تقدم زمانی) سے وہ تقدم مراد ہے جس میں تقدم اور متاخر کا بابا ہر متفجع مانج نہ ہو جسے
 کل کا آج پر اور حضرت علیہ السلام کا حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ پر تقدم ہونا۔

۱۔ تقدم زمانی سے وجود علت کے زمانہ کا وجود معلول کے زمانہ پر تقدم ہونا مراد ہے ۱۲

اور تقدم بالعلیہ اور تقدم بالطبع میں مقدم و متاخر کا باہم جمع ہونا صحیح ہے۔ اور ان تینوں قسموں کے علاوہ تقدم کی دو قسمیں اور بھی ہیں۔

اول تقدم بالشرف جیسے فاضل کا مفضول پر مقدم ہونا۔

دوم تقدم بالرتبہ جیسے صدر مجلس کا صفت لعال پر۔ یا وجود ذہنی میں عام کا خاص پر مقدم ہونا اور ان دونوں قسموں میں بھی مقدم کا موخر کے ساتھ مجمع ہونا صحیح ہے۔ پس جس تقدم میں کہ مقدم کا موخر کے ساتھ مجمع ہونا صحیح نہیں ہے وہ فقط تقدم زمانی ہے اور تکلیفین نے اجزاء زمان کے باہم مقدم و موخر ہونے کو تقدم بالذات کے ساتھ نامزد کیا ہے جیسے روز گذشتہ کا امروز پر اور امروز کا فردا پر مقدم ہونا۔ اور تقدم زمانی کو فقط زمانیات میں منحصر کیا ہے اور وہ دونوں عدم اجتماع میں مشترک ہیں۔ اس تقدیر پر تقدم کی چھ قسمیں ہوں گی۔

اھم سوم حدوث و قدم اکھدوٹ سے کسی شے کا عدم مطلق کے ساتھ مسبوق اور متاخر ہونا مراد ہے خواہ عدم زمانی ہو جیسے حضرت نوح علیہ السلام کا حضرت آدم علیہ السلام کے ساتھ یا حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے ساتھ مسبوق ہونا۔ یا عدم ذاتی ہو جیسے قلم کی حرکت کا ہاتھ کی حرکت کے ساتھ مسبوق ہونا۔

اور قدم سے کسی شے کا عدم مطلق کے ساتھ مسبوق نہ ہونا مراد ہے۔ اور وہ قیوم جو عدم مطلق کے ساتھ مسبوق نہ ہو وہ ذات واجب الوجود میں منحصر ہے جی کہ غفر ربہ شیخ کیجائیگی انشاء اللہ تعالیٰ۔

اور جماعت ممکنات کا حادث ہونا اور عدم مطلق کے ساتھ مسبوق ہونا ضروری ہے ایسی کہ اگر کسی ممکن موجود کا عدم مطلق کے ساتھ مسبوق نہ ہو نا فرض کیا جائیگا تو اس کے موجود ہونے میں کسی غیر کے موجود نہ ہونے کا دخل نہ ہو گا پس اوس (ممكن) کا واجب ہونا لازم آئیگا ایسی کہ واجب سے وہی موجود مراد ہے جس کے موجود ہونے میں غیر کے موجود ہونے کو دخل نہ ہو۔ لیکن ممکن کا واجب ہونا باطل ہے لہذا۔ اوس کا عدم مطلق کے ساتھ مسبوق نہ ہونا بھی باطل ہو گا۔ اور اس مطلب کی اس طرح تقریر ہو سکتی ہے

کہ اگر کوئی ممکن مسبوق بعدم مطلق نہ ہوگا تو اسکا وجود کسی غیر سے محال نہ ہوگا لکن اس کے وجود کا غیر سے محال ہونا لازم ہے پس ہر ایک ممکن کا عدم مطلق کے ساتھ مسبوق ہونا لازم ہوا۔

اور جبکہ ہر ایک ممکن موجود کا مسبوق بعدم ہونا ثابت ہو تو وہاں حادث ہونا بھی ثابت ہوا اس لیے کہ حادث سے وہی موجود مراد ہے جو مسبوق بعدم ہو اور چونکہ عالم سے ممکنات کا مجموعہ مراد ہے لہذا اسکا حادث اور مسبوق بعدم ہونا ثابت ہوگا۔ اور اس مطلب کی آئندہ بھی توضیح ہوگی۔

متکلمین کے نزدیک عالم کا وہ عدم جس کے ساتھ وہ مسبوق ہے اور سپر اسی طرح تقدم بالذات کہتا ہے جس طرح کہ زمانہ کا ایک جزو دوسرے جزو پر تقدم بالذات رکھتا ہے۔

اور مذاق حکما پر عالم کا وہ عدم جس کے ساتھ وہ مسبوق ہے اوس (عالم) پر تقدم بالطبع ہوگا جس محتاج الیہ کا محتاج پر تقدم ہونا مراد ہے اس لیے کہ ممکن کا عدم ذاتی وجود غیر پر موقوف ہے جس سے اوس (ممكن) کے لیے وجود کا محال ہونا فرض کیا جائے۔ اور کیا عجب ہے کہ اس مطلب کی مفصل بحث آئندہ مذکور ہو۔

اگر چہ چارم احتیاج ممکن کا سبب چونکہ ذات ممکن اپنے موجود یا معدوم ہونے میں کافی نہیں ہوتی لہذا وجود یا عدم کے راجح ہونے میں کسی مرجح کی حاجت ہوگی پس جبکہ ممکن کا موجود یا معدوم ہونا فرض کیا جائیگا تو اس کے لیے کسی علت اور مرجح کا فرض کرنا لازم ہوگا اور کسی ممکن کی ذات اس کے موجود ہونے میں کافی نہیں ہو سکتی ہے اس لیے کہ اگر اس کی ذات اس کے موجود ہونے میں کافی ہوگی تو اسکو علت کی حاجت نہ ہوگی اور جس چیز کو کہ اپنے موجود ہونے میں علت کی حاجت ہے وہ واجب الوجود ہوگا اگر ممکن موجود کی علت نہ ہوگی تو اسکا وجود بالذات لازم آئیگا اور محال اور خلاف تصور ہوگا اور جبکہ معلوم ہوا کہ ممکن میں علت کی طرف محتاج ہونے کا سبب اوس (ممكن) کا امکان ہے جو کہ ثابت ممکن کے لیے لازم ہے اور وہ (امکان) اوس (ممكن) کے موجود ہونے کی حالت میں بھی ثابت ہے تو جس طرح کہ وہ (ممكن) ابتدا سے موجود ہے علت کی طرف محتاج ہو تا ہے اسی طرح بقا اور وجود میں بھی اوس (علت) کی طرف محتاج ہوگا اس لیے کہ بقا سے وجود کا استمرار ہونا مراد ہے جو علت کی طرف سے

اوس (محکم) کو مبدء اور آنا فنا حاصل ہوتا ہے۔ اور حقیقت ہر آن میں اوس (محکم) کا وجود حادث ہوتا ہے۔ اگرچہ ایسے وجود کو وجود دوسرے وجود کے ساتھ متصل ہو مصلح میں حادث نہیں کہتے۔ مگر حقیقت وہ (وجود حادث) اپنے عدم کے ساتھ مسبوق ہوتا ہے۔ پس اگر مبدء حقیقی (اصلی علت) ایک دم کے لیے فیضان وجود کو عالم سے موقوف کر دے تو وہ (عالم) فوراً نیست نابود ہو جائے۔ اور محکم کو فقط حدوث میں علت کا متعلق قرارینا اور بقا میں علت سے مستغنی (بے نیاز) قرار دینا بالکل نادانی ہے۔

اور یہ کہنا کہ اگر محکم کو اپنی بقا میں علت کی حاجت ہوتی تو بانی مکان کے مرجلے سے مکان اور کوزہ کے مرجلے سے کوزہ فنا ہو جاتا حالانکہ اون و نون کے مرجلے پر یہی مکان اور کوزہ باقی رہتے ہیں جس سے معلوم ہوا کہ مکان اور کوزہ کو اون و نون کی طرف فقط نہ حادث میں حاجت ہوتی اور بقا میں حاجت نہیں ہوتی وہ محض بے سمجھی ہوئی بات ہے ایسے کہ بانی مکان اور کوزہ کو کوزہ اور اون (مکان و کوزہ) کی علت فاعلی نہیں ہوتے بلکہ وہ دونوں فقط اون حرکتوں کے قائل ہوتے جن (حرکتوں) کی وجہ سے اون و نون (مکان و کوزہ) میں وجود و صوت کے فیضان کی طاقت پیدا ہو جاتی ہے۔ اور مبدء فیاض اون (حرکتوں) کے بعد اون (مکان و کوزہ) کو وجود و صوت عطا کرتا ہے اور مقدار قابلیت اون کو باقی رکھتا اور وجود کو مستمر کرتا ہے۔ اس صوت میں بانی مکان اور کوزہ کی مخصوص حرکتیں فیضان وجود کے لیے فقط علت معده واقع ہوتی ہیں جنکے وجود و عدم محض قابلیت وجود کے حادث ہونے میں دخل ہوتا ہے اور وہ (حرکتیں) اون (مکان و کوزہ) کے حدوث کی علت فاعلی نہیں ہو سکتیں اور علت معده کا فنا ہونا معلول کے ہونیکو مستلزم نہیں ہوتا علاوہ برین اگر بانی مکان اوس (مکان) کے لیے حقیقت علت فاعلی ہوتا تو اوس (بانی مکان) کو مکان کے باقی اور مستمر ہونے کی مقدار کا بھی علم حاصل ہوتا حالانکہ ایسا نہیں ہے

پہلی فصل اثبات واجب تعالیٰ کے بیان میں

اگرچہ ثبوت واجب پر بہت سی قطعی اور یقینی دلیلین موجود ہیں مگر وہ جملہ دلیلین و طریقوں میں مختصر ہیں۔

پہلا۔ وہ طریقہ ہے جس میں دور و تسلسل کے باطل کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے۔

دوسرا۔ وہ طریقہ ہے جس میں اونکے باطل کرنے کی ضرورت پیش نہیں آتی لہذا ہم اس سائن ہر ایک طریقہ کی بعض دلیلیں ایسی وارد کرتے ہیں جو اثبات مطلب کے لیے کافی اور مضائقہ دہنی کے لیے شافی ہوں۔
پہلی دلیل ممکنات کے موجود ہونے میں کسی قسم کا شبہ نہیں ہے اور ہر ایک ممکن موجود کے لیے ایسی علت کی حاجت ہے جس سے اس (ممکن) کا وجود مستفاد (حاصل) ہو جیسا کہ قبل ازیں بیان ہو چکا ہے۔ پس اگر وہ علت بھی ممکن ہوگی تو اس (علت) کے لیے بھی ایسی علت کے ہونے کی حاجت ہوگی جس سے اس کا وجود مستفاد ہو۔

اب اگر دوسری علت کے لیے ممکن اول کا علت ہونا یا بین معنی کہ دو موجود ممکنوں میں سے ہر ایک دوسرے کے لیے علت ہونا فرض کیا جائے تو دو درمصرح لازم آئیں گے جس سے ہر ایک کا اپنے نفس پر بدول و اسطہ موقوف ہونا مراد ہے اور اگر اس (دوسری علت) کے لیے کسی تیسرے ممکن کا علت ہونا اور اس (تیسری علت) کے لیے کسی چوتھی ممکن کا علت ہونا اسی طرح ہر ایک علت کے لیے کسی ممکن کا علت ہونا فرض کیا جائے۔ اور علت کے مرتبوں میں سے کوئی مرتبہ کسی سابق کے مرتبہ کی طرف جمع کرے تو درمصرح لازم آئے گا جس سے ہر ایک کا اپنے نفس پر ایک یا کئی واسطوں کے ساتھ موقوف ہونا مراد ہے اور اگر اس سلسلہ کا الی غیر انتہایہ متعین ہونا فرض کیا جائے گا تو تسلسل لازم آئے گا۔ اور دور و تسلسل دونوں کا محال ہونا قبل ازیں معلوم ہو چکا ہے اس صورت میں علتوں کے سلسلہ کا ایسے موجود کی طرف منتہی (ختم) ہونا لازم ہوا جو ممکن نہ ہو اور کسی علت کا محتاج نہ ہو اور جو موجود کہ ممکن نہ ہو وہ واجب الوجود میں منحصر ہے اس لیے کہ موجود کا واجب ممکن میں منحصر ہونا معلوم ہو چکا ہے۔ پس جبکہ وہ ممکن ہونا باطل ہوا تو اس کا واجب ہونا معین ہوا پس ممکن کے موجود ہونے کو واجب کا موجود ہونا ثابت ہوا وہ مطلوب اور اس دلیل کو آسان عبارت میں اس طرح بیان کر سکتے ہیں کہ جب ممکن کا موجود ہونا فرض کیا جائے تو واجب کا موجود ہونا بھی ضرور فرض کیا جائے گا اس لیے کہ دور و تسلسل باطل ہیں لکن ممکن موجود

پس واجب کا موجود ہونا بھی ضروری ہوا۔

اور اس مطلب کی ممکن کے موجود ہونے کی بنا پر دوسری عبارت میں اس طرح تقریر ہوتی ہے۔
کہ جب در تسلسل باطل ہوگا تو واجب الوجود موجود ہوگا لکن دور و تسلسل باطل ہے پس واجب الوجود
موجود ہوگا۔ اور اس مطلب کی وجہ ممکن کی بنا پر اس طرح بھی تقریر ہو سکتی ہے۔ کہ اگر واجب الوجود موجود
نہ ہوگا تو دور و تسلسل جائز نہیں ہے پس واجب الوجود موجود ہوگا۔

اور اس دلیل کو دوسری سہل عبارت میں اس طرح بھی بیان کر سکتے ہیں کہ جب ممکن موجود ہوگا تو اس کی
علتوں کا سلسلہ تنہا ہی ہوگا ایسے کہ تسلسل کا باطل ہونا معلوم ہو چکا ہے اور جبکہ اس کی علتوں کا
تنہا ہی ہوگا تو واجب الوجود موجود ہوگا ایسے کہ دور کا باطل ہونا معلوم ہو چکا ہے پس جبکہ ممکن
موجود ہوگا تو واجب الوجود بھی موجود ہوگا۔ اور اس مطلب کی اس طرح بھی تقریر ہو سکتی ہے کہ جب
ممکن کسی علت کی طرف محتاج ہوگا تو اس کی علتوں کا سلسلہ تنہا ہی ہوگا اور اس (سلسلہ) کا کسی
سابق کے مرتبہ کی طرف رجوع کرنا صحیح نہ ہوگا ایسے کہ دور و تسلسل باطل ہو چکا ہے۔ اور جبکہ ممکن کی علتوں کا
تنہا ہی ہونا اور اس کا کسی سابق کے مرتبہ کی طرف رجوع کرنا صحیح نہ ہوگا تو واجب الوجود موجود نہ ہوگا
پس جبکہ ممکن کا کسی علت کی طرف محتاج ہونا فرض کیا جائے گا تو واجب الوجود موجود ہوگا۔ وہی مطلب
دوسری دلیل۔ اگر واجب الوجود موجود نہ ہوگا تو کسی ممکن کا موجود ہونا درست نہ ہوگا خواہ دور و تسلسل کا

باطل ہونا فرض کیا جائے یا نہ کیا جائے ایسے کہ اس تقدیر پر ممکنات موجودہ کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔
پہلی صورت۔ ممکنات موجودہ کے مجموعہ کا واحد اور موجود حقیقی ہونا جس سے اس (مجموعہ) میں وحدت
حقیقیہ کی کسی جہت کا باعتبار خارج قائم ہونا مراد نہ خواہ صحت ہو یا ہیئت جیسے مکان یا تخت۔
دوسری صورت۔ اس کے مجموعہ کا واحد اور موجود حقیقی نہ ہونا جس سے اس (مجموعہ) میں وحدت کی
کسی جہت کا باعتبار خارج قائم نہ ہونا مراد ہے جیسے ایک پانی۔ ایک لشکر۔ ایک صف۔

پہلی صورت میں ممکنات کا مجموعہ بھی ممکن ہوگا اس لیے کہ واجب کا موجود نہ ہونا مفروض ہے

سہ یعنی واجب الوجود کے موجود نہ ہونے کی تقدیر ۱۲

لہذا اوس (مجموعہ) کو کسی علت کی حاجت ہوگی اور اوسکی علت میں اس تقدیر پر بین احتمال ہوتے ہیں پہلا احتمال - اوس (مجموعہ) کا اپنی ذات کے لیے خود علت ہونا - اور یہ احتمال باطل ہے ورنہ ایک ہی شے کا علت و معلول ہونا - اور شے کا اپنے نفس پر مقدم ہونا لازم آئیگا۔

دوسرا احتمال - اوس (مجموعہ) کے لیے اوسکے کسی جزو کا علت ہونا اور یہ احتمال بھی باطل ہے ورنہ اوس (جزء) کا اپنے نفس کے لیے ہی علت ہونا لازم آئیگا۔

تیسرا احتمال - اوس (مجموعہ) کے لیے کسی ایسی علت کا موجود ہونا جو اوسکے اجزاء سے خارج ہو اور یہ احتمال بھی باطل ہے اس لیے کہ جملہ ممکنات کے مجموعہ سے جو وجود خارج ہوگا وہ واجب ہوگا حالانکہ اوسکا موجود نہ ہونا مفروض ہے۔

اور دوسری صورت میں اوس (مجموعہ) کے لیے کسی ایسی علت کی حاجت نہ ہوگی جو اوسکے اجزاء سے خارج ہو اس لیے کہ خارج میں وہ مجموعہ موجود واحد نہیں ہے بلکہ افراد کثیر ہیں جن میں سے ہر ایک کے لیے دوسری فرد علت واقع ہوتی ہے۔

اور اگر مجموعہ مذکورہ میں اجتماعی ہیئت ملحوظ ہے لیکن وہ محض اعتباری اور موجود ذہنی ہے جسکی کو خارج میں وجود نہیں ہے بلکہ خارج میں وہی افراد کثیرہ موجود ہیں جنکو یہ ہیئت اجتماعی عارضہ فنی ہے پس اگر مجموعہ مذکورہ کے لیے اوسکے اجزاء کے علاوہ کوئی علت نہ فرض کیجاتی تو اوسکا موجود ہونا ضروری نہ ہوگا اس لیے کہ مجموع اجزاء کا ممکن ہونا مفروض ہے مگر عدم ہونا متنع نہیں ہے بلکہ اس صورت میں اوس (مجموعہ) کا موجود ہونا متنع ہوگا اسی لیے کہ کسی ممکن کے موجود ہونے میں دوسر ممکن کافی نہیں ہے جیسا کہ قبل ازین بیان ہو چکا ہے۔ پس اوس (مجموعہ) کا موجود ہونا واجب ہے کہ جب کے موجود ہونے کو مقتضی ہوگا حالانکہ واجب کا موجود نہ ہونا مفروض ہے۔

علاوہ برین اگر ان اجزاء میں سے کسی ایک جزء کا اوس (مجموعہ) کے لیے علت ہونا فرض کیا جائے تو اوس جزء کا اپنے نفس کے لیے علت ہونا لازم آئیگا اس صورت میں مجموعہ مذکورہ کیلئے کسی واجب

موجود نہ ہو کیا فرض کرنا ضرور ہو جسکی وجہ سے وہ موجود ہو وذلک ما اردنا اثباتہ۔
پس مختصر عبارت میں کہہ سکتے ہیں کہ اگر واجب موجود نہ ہوگا تو کوئی ممکن موجود نہ ہوگا لکن ممکن
موجود ہے پس واجب الوجود بھی موجود ہوا ہو المطلوب۔

تیسری دلیل۔ عالم کے عجائب و غرائب پر نظر کرنے سے جو ہزار ہا مصلحتوں اور بیشمار حکمتوں پر
مشتمل ہیں ہر ایک عقل ہی حکم کرتا ہے کہ وہ خود بخود پیدا نہیں ہو سکتے اور یہ کہ لوگ کوئی ایسا پیدا
کرنے والا اورستی سے ہستی میں لانے والا ضرور ہے جو اعلیٰ درجہ کے علم اور دانائی اور حکمت و توانائی
کے ساتھ موصوف ہے اور اسی کو ہم خدا۔ واجب الوجود۔ صانع عالم اور مبدی فیاض کہتے ہیں
اور اس مطلب کی مختصر عبارت میں اس طرح تقریر ہو سکتی ہے کہ یہ عالم عجائب و غرائب پر مشتمل ہے۔ اور
جو چیز کہ عجائب و غرائب پر مشتمل ہو اسکا پیدا کرنے والا ضرور ہے لہذا اس عالم کا پیدا کرنے والا ضرور
اور اس عقلی دلیل کا بہت سی آیات و روایات میں بروہ کافی تذکرہ ہوا ہے۔ لہذا اس مقام پر
بعض آیات و روایات کا وارد کرنا مناسب ہے جسکے ضمن میں عقلی استدلال کی نقلی بیانات سے
تائید بھی حاصل ہوگی اور اسکا اعتبار بھی زائد ہوگا اور وہ کئی ہیں۔

(۱) یہ آیت شریفہ ہے جو سورہ بقرہ کی ع ۲۰ پارہ دوم میں مرقوم ہے۔

ان فی خلق السموات والارض اختلافاً
اللیل والنهار والفلک التي تجری
فی البحر یانفع الناس وما انزل اللہ
من السماء من ماء فاحیی بہ الارض
بعد موتہا کونث فیہا من کل دابۃ
وتصریف الریاح والسمحاب المسخرین
السماء والارض لآیات لعلکم یعقون
اس آیت شریفہ میں حق تعالیٰ نے بعض مخلوقات کے فوائد پر بطور اجمال تنبیہ فرمائی ہے اور وہ کئی ہیں۔

آسمانوں اور زمین کی خلقت اور شب و روز کے اختلاف اور اس
کشتی میں جو نفع مردم کے لیے میان دریا چلتی ہے اور اس
پانی میں جسکو حق تعالیٰ نے آسمان سے نازل فرمایا ہے۔
اور زمین کو اوبکی موت کے بعد اس سے زندہ کیا اور کھڑا
ہر ایک طرح کے حیوان کو پرانگندہ اور منتشر کیا ہے۔ اور ہواؤں
کے گردش غیبیہ اور اس ابر میں جو آسمان زمین کے درمیان کا
ہوا ہے عقلماء کے نزدیک (بہت واضح) علامتیں موجود ہیں۔

اول۔ آسمان وزمین جنکو حق تعالیٰ نے محض اپنی قدرتِ شاملاہ و حکمتِ کاملہ سے پیدا کیا اور برقرار رکھا نہ یہاں پر کوئی ستون ہے جو ان کے بار کو اٹھائے اور نہ کوئی ایسی آڑ ہے جو ان کو گرنے سے روکے اور انہیں اپنی مخلوقات کو جگہ دی۔ اور ان کے اوپر آسمانوں کو سا تباں کی طرح بلند کیا اور نیچے فرش کی طرح زمین کو بچھا دیا وہ اس سا تباں اور فرش کے باہر نہیں جاسکتے بعض آسمانوں میں اونے آفتاب کو روشن کیا جسکی روشنی باقی ستاروں کی روشنی سے ممتاز ہے اسکے ذریعہ سے خلائیق کو دن میں چلنا پھرنا اور دنیوی و اخروی امور کا انجام دینا سہل و آسان ہوا۔ اسکے علاوہ آفتاب میں جو مہکتیں اور فوائد ہیں اونکا شمار نہیں ہو سکتا اور بعض آسمانوں میں مہتاب کی مشعل کو روشن کر دیا اور اوس میں بیشمار حکمتیں قائم کر دیں۔ رات کو آرام کے لیے اور دن کو کسب معیشت کے لیے مخصوص کیا اور انہیں ہزاروں منفعتیں مقرر فرمائیں شب کے روز کے اختلاف ہے ہزاروں طرح کے عجیب و غریب فائدے حاصل ہوئے۔ اور گرمی۔ سردی۔ بربیع۔ خریف کے موسم پیدا ہوئے۔ اور ہر ایک موسم سے بیشمار حکمتیں ظاہر ہوئیں۔

دوم۔ کشتی جو دریا میں جاری ہوتی ہے اور لوگوں کے مال و اسباب کو ایک جگہ سے دوسری جگہ لیجاتی ہے اور انکو ڈوبنے اور ہلاک ہونے سے بچاتی ہے اور جس جگہ پر وہ ہرگز نہیں جاتے تھے اسکے ذریعہ سے آسانی چلے جاتے ہیں وہ دور و دراز کی مسافت کو بہت سرعت سے قطع کرتی ہے۔ اسکے علاوہ اوس میں جو فائدے ہوتے ہیں وہ صاحبانِ شعوبہ پر پوشیدہ نہیں ہیں سووم۔ بارش جسکا پانی آسمان سے قطرہ قطرہ کر کے زمین پر گرتا ہے اور اوسکی وجہ سے باغ اور زراعت سرسبز و شاداب ہوتے ہیں۔ اور ویران زمینیں آباد ہوتی ہیں۔ اوسکے درست و ہموار کرنے میں سہولت ہوتی ہے۔ انسان اور دیگر حیوانات اوسکے پلنی سے سیراب ہوتے ہیں۔ اگر ایک ہی دفعہ بہت سا پانی گرتا تو ممکن تھا کہ اوس سے جان و مال دونوں کا نقصان پانی میں ہزاروں طرح کے مخلوقات ہستے اور تربیت پاتے ہیں۔ اسکے علاوہ چاند کے چل ہوتے ہیں اونکا شمار کرنا مشکل ہے۔

(۲) یہ آیہ شریفہ ہے جو تائیسویں پارہ سورۃ ذاریات میں مذکور ہے۔

وَفِي كَلَامِ آيَاتٍ لِلْمُوقِنِينَ } اور زمین میں اور تمہارے نفسوں میں صاحبانِ غور کے لیے
وَفِي الْفَسْكَمِ أَفْلا تَبْصُرُونَ ؕ } بہت سی نشانیاں موجود ہیں۔ آیات دیکھتے نہیں ہو۔

اس آیہ شریفہ میں حق تعالیٰ نے انسان کو صرف اون مصنوعات کی طرف توجہ دلائی ہے جو
اوس (انسان) سے قریب تر واقع ہوتی ہیں اور اون کے عجائب و غرائب پر مطلع ہونا انسان
اسی لیے اوس (آیہ شریفہ) میں آسمانوں کا تذکرہ نہیں کیا گیا ہے اس لیے کہ مصالحِ عالم کی قدرت
اور حکمت کی معرفت کے لیے فضا زمین اور اپنے حالات پر غور کرنا ہی کافی ہے چنانچہ زمین کے
بعض مختصر حالات کا تذکرہ ہو چکا ہے جس سے معلوم ہوا کہ حق تعالیٰ نے زمین میں جو کچھ کائنات
نباتات اور درخت اور طرح طرح کے جواہر اور انواع و اقسام کے حیوانات چرند پرند وغیرہ پیدا کئے ہیں
اونہیں سے ہر ایک چیز ایسی ہے جو عقل سلیم کے نزدیک اوسکی معرفت کے لیے کافی ہے۔ ولعمریہ ماقبل

برگ درخت ان سب پر نظر ہو شیا رب ! ہر ورق و فترت معرفت کردگار

ہے اپنے حالات تو انسان اگر اون بیشمار حکمتوں پر غور کرے جو اوس کے ابتدائی خلقت اور تربیتی
نشوونما و مختلف کمالات میں ملحوظ رکھی گئی ہیں تو اوسکو مصالحِ عالم کے وجود و قدرت اور کمال
حکمت میں درجہ برابر بھی شبہ نہ رہے حق تعالیٰ نے ابتداء امر میں حضرت آدم علیہ السلام کو
آپ کل سے پیدا کیا بعد ازاں اونکی نسل کی پیدائش کو زن و مرد کے گندیہ نطفہ سے وابستہ کر دیا
بعد ازاں اوسکو ہم ماور میں جگہ دی اور پھر مختلف حالتیں طاری ہوتی رہیں اور ہر ایک حالت کے
مناسب اوسکی حفاظت اور بقا کے اسباب بھی ہوئے ہیں تاکہ اوس میں جس و حرکت کی قوت
پیدا ہوئی اور اوس سے روح کا خلق ہوا اور یوں نشوونما کا عجیب و غریب عنوان ہر سلسلہ سے شروع ہوا
اور ہر ایک حالت میں قدرت اوس کے لیے مناسب ماور پیدا کرتی رہی یہاں تک کہ وہ بالغ و بالغ
ہوا اور اپنے امور میں اس سے استقلال حاصل کیا اور اوس سے تخلیق الہی متعلق ہوتی اگر حفظ انسان
کی خلقت اور اوس کے تربیتی کمالات کے جملہ حالات منضبط کیے جائیں تو اوس کے لیے ہزاروں مندرجہ

کافی نہ ہوں لہذا بطور تنبیہ اسی مختصر بیان پر گفتگو کرنا مناسب ہو اوجہ صاحبان ہوش کے لیے کافی ہو
وہ ان حالات پر نظر کر کے غور فرمائیں کہ آیا ایسے ایسے عجیب غریب آثار اور صنایع ان اور حکمتیں خود
بخود موجود ہو سکتی ہیں ہرگز نہیں ہرگز نہیں۔ فبَارِکَ اللہ احسن الخالقین۔

(۳) یہ کہ حضرت امیر المومنین علیہ السلام نے اپنے بعض خطیبوں میں ارشاد فرمایا ہے کہ۔

ولو فکروا فی عظیمہ القدرۃ وحسبہم
النعمۃ لرجعوا الی الطریق وخافوا
عذاب الحریق ولكن القلوب علیلۃ
ولا بصار مدخولۃ الا تنظر وکلی
صغیر ما خلق کیف احکم خلقه
واقنن ترکیبہ وخلق له السمع والبصر
وسوی له العظم واللحم۔

انظر و الی النعمۃ فی صغر حشمتها و
ولطافۃ هئیتها لا تکاد تنال بلخط
البصر ولا بمستدرک الفکر کیف ذبت
علی الارضها وصبحت علی رزقها۔
تنقل الحجة الی جمرها ولقد هائی
مستقرها لتجمع فی حرها لبردھا
وفی ودرھا لصدھا مکفرۃ مرزوقۃ
وفقھا۔ لا یغفلھا المنان ولا یحرمھا
الذیان ولو فی الصفا الی البس والحجرا
الجامس۔ ولو فکرت فی مجاری

اگر منکر لوگ حق تعالیٰ کی قدرت کاملہ اور نعمت شالیدہ غور کرتے
تو راہ مستقیم کی طرف رجوع کرتے اور خوفِ خدا سے ڈرتے
لیکن لوگوں کے دل اونکی جمالت و نادانی کی وجہ سے
اور اونکی آنکھیں سفاهت اور نافیہ کی وجہ سے معیوب ہیں
آیا وہ چوٹی سی چوٹی مخلوق پر نظر نہیں کرتے کہ حق تعالیٰ
نے اوکی خلقت کو کیسا محکم اور اوکی ترکیب کو کیسا موزون
و استوار قرار دیا ہے اور اوکی لیاکات اور انکسار کو یہ کیا ہوا اور اوکی
ہڈیوں اور کمال کو کس حکمت سے درست و ہموار کیا ہے اور ایسے ہی
ہی پر نظر کرو کہ اوکی کائنات کیسا چوڑا ہے اور اوکی ہیئت کیسی
لطیف ہے۔ قریب ہے کہ انکسار اور نگار دیکھنے اور دریافت
کرنے سے عاجز آجائے۔ وہ زمین پر کیونکر چلتی ہے اور کھیت
کے لیے ہر طرف دوڑتی ہے۔ دانہ کھانے سورخ کی طرف
لیجاتی ہے اور مناسب جگہ پر اوکو محفوظ رکھتی ہے۔ گرمی میں
جائے کے لیے سامان کرتی ہے۔ اور آسودگی کے وقت میں
ٹٹکی کے زمانہ کا لحاظ رکھتی ہے۔ حق تعالیٰ اوکے رزق کا
کفیل ہے اور بقدر حاجت اوکو پہنچاتا ہے۔ اور اپنے
انعام سے اوکو فراموش نہیں کرتا۔ اور اپنے لطف و کرم سے

اکھاہا و فی علوہا و سفلیہا و ما فی
الجوف من شر اسیف بطنہا و ما
فی الراس من عینہا و اذنیہا -
لا قدرت من خلقہا عجبا و لقیث
من وصفہا لغیا - فتعالی الذی
اقامہا علی قوائمہا و بناہا علی
دعائمہا - لم یشرک فی فطرہا
فاطر ولم یعنہ علی خلقہا قادر -
ولو ذهبت فی مذاہب فکرک التبع
غایاتہ ما دللتک الدلالہ الاعلی
ان فاطر النماہ هو فاطر الخلق -
لدیق تفصیل کل شیء و غامض اختلا
کل حی و مم الجلیا و اللطیف الثقیل
والخفیف والقوی والضعیف فی
خلقہ الاسواء کذلک السماء والہوا
والریاح والماء - والنظر الی الشمس
والقمر والنبات والشجر والماء والبحر و
اختلاف هذا اللیل والنہار و تفجر
هذه البحار و كثرة هذه الجبال و
طول هذه التلال و تفرق هذه
اللغات و کلاسن المختلفات -

اور سو محروم نہیں رکھتا۔ اگرچہ وہ سخت تہر اور سنگلاخ زمین
میں موجود ہو۔ اگر تم اس کے کمانے پینے کی راہوں۔ اس کے
عضو کی بلندی و پستی۔ اور اس کے شکم کی باریک دیووں پر
نظر کرو۔ اور اس کی آنکھ اور کان کو غور سے دیکھو تو کونجوع کا
اور اس کا بیان کرنا مشکل ہوگا پس برتر ہے وہ خدا جس نے اس کو
پاؤں پر قائم کیا اور ستون عظام سے جس پر کہ وہ شیریں پانی
اور کئی پیدائش میں کسی شخص نے خدا کی شرکت اور اعانت
نہیں کی۔
اور اگر تم اپنے فکر کی انون میں ہر طرف ڈرو گے تاکہ تم
انتہا درجہ تک پہنچ جاؤ تو برہان سے تم کو یہی معلوم ہوگا
کہ جسے حیوانی کو پیدا کیا ہے۔ اسی نے درخت خرما کو پیدا
کیا ہے۔ اس لیے کہ ہر ایک چیز میں جو باریکیاں اور ہر ایک
زندہ میں جو پوشیدہ اور مخفی اختلاف موجود ہے وہ بحر
ایک صانع حقیقی کی تدبیر کے موجود نہیں ہو سکتا اور یہ کہ
اس کے پیدا کرنے میں مٹا اور باریک۔ گران اور بیک۔
قوی اور ضعیف۔ کسان ہر۔ اور سطح آسمان ہوا اور پانی کو پانی
اسی نے پیدا کیا ہے۔ تم آفتاب۔ ماہتاب۔ گمانس۔ درخت
پانی۔ تہر و شب۔ روز کے اختلاف دریاؤں کے شکافہ ہر کہ
ہیں۔ پہاڑوں کی کثرت اور اونکی درازی و بلندی۔ لغات کے
جدگانہ ہونے۔ اور مختلف بانوں کی طرف نظر کرو معلوم ہوگا کہ
ان میں سے کوئی چیز غیر صانع کے موجود نہیں ہو سکتی۔

فالویل لمن انکر المقدر و محمد المذبر
زعفوا انهم کالنبات ما لهم زارع
ولا اختلاف صورهم صانع

لم یلجوا الی حجة فیما ادعوا ولا تحقیق
لما دعوا۔ و هل یكون بناء من غیرنا
او جناية من غیر جان۔

اسکے بعد حضرت نے ٹڈی اور دیگر مصنوعات کے عجائب و غرائب کا تذکرہ فرمایا ہے جس کا دل ہیجا
وہ اصل کلام کی طرف جمع کرے۔ اس مقام پر حضرت کے پورے کلام کا وارڈ کرنا مقصود نہیں ہے
(۴) احتجاج طبری میں منقول ہے کہ۔

دخل ابو شاکر الدیلمانی و هو زندقی
علی ابی عبد اللہ علیہ السلام فقال
لہ یا جعفر بن محمد دلنی علی معشوی
فقال ابو عبد اللہ علیہ السلام اجلس
فاذا لہ علام صغیر فی کفہ بیضہ یارب

بها فقال ابو عبد اللہ ٭ ناولنی یا نلام
هذه البیضة فناولہ ایاها فقال
ابو عبد اللہ ٭ یا دیلمانی هذا حصن
مکنون لہ جلد غلیظ و تحت الجلد
الغلیظ جلد رقیق و تحت الجلد الرقیق

ذهبة مائعہ و فضة ذائبة فلا
الذهبة المائعہ تحتلط بالفضة الذائبة
اور وہ اس کے ساتھ بازی کرتا تھا حضرت نے اس کے
ہاتھ سے وہ بیضہ مرغ لیکر بطور ستعارہ ارشاد فرمایا کہ دیلمانی
یہ بیضہ مرغ ایک قلعہ محکم ہے جس کو ایک غلیظ جلد میری ہوتی ہے
اور اس کے نیچے ایک ہلکے جلد ہے جس کے نیچے طلا ہے اور
(زردی) اور نقرہ گد اختہ (سفیدی) ہے اور وہ طلا ہے اور
اوس نقرہ گد اختہ و مخلوط نہیں ہوتا۔ اور سطح نقرہ گد اختہ اوس
طلا ہے اور ان کو ساتھ مخلوط نہیں ہوتا۔ اور ان دونوں میں ہر ایک

ولا الفضة الذائبة تحتل بالذهبة
المالعة ففي حالها لم يخرج منها
خارج مصلح فيخرج عن اصلاحها
ولا يدخل فيها داخل مفسد
فيخرج عن افسادها لا يدري للذكر
خلقت امره لا تشي تنفلق عن
مثل الوان الطوايس اترى له
مدبر اقال فاطرق مليتا لشم
قال اشهد ان لا اله الا الله
وحده لا شريك له واشهد
ان محمدا عبده ورسوله
وانك امام وجهة من الله
على خلقه - وانك ثابت
مما كنت فيه -

انہی حالت پر باقی ہو رہا جو مطلوبت اور کوئی کو وہ ہم مرغ
نہیں ہو تو اس کو مذکور کوئی اصلاح کرنے والا نہیں ہیں آیا اور کوئی
فاسد کرنے والا نہیں ہو سکتا کہ اس بغیر نہ پیدا ہو گا یا مادہ جو جبکہ
کوئی شخص نہیں جان سکتا کہ اس بغیر نہ پیدا ہو گا یا مادہ جو جبکہ
پیدا ہوتا ہو تو اس کو مختلف قسم کی سی اصل برقی ہو تو بچت
شکافہ کہ کیا ہوتا ہو خصوصاً بچاؤ جس میں طرح طرح کے رنگ
انواع و قسم کے نقش و شمار ہو تو میں آیا ایسی لطیف صنعت
عجیب و غریب خلقت کیوں کسی حکیم کو جو ہو سکتا تسلیم کرے تو یہ
یہ عجیب و غریب چیز خود بخود پیدا ہو جاتی ہیں تو کوئی کوئی غلط
نہیں ہو بلکہ اگر دیکھائی دے تو یہ نگاہ سے غور کیا اور ترک غور
کرنا بے بعد از ان اور شہادتیں اور حضرت کے نام برحق اور حجت
ہو نیکیا اقرار کیا اور جنہوں کا اشہد ان لا اله الا الله وحده لا شریک
واشہد ان محمد عبده ورسوله وانک امام ووجه من الله علی خلقه -
اسکے بعد کہنے لگا کہ میں اپنے عقائد باطلہ سے توبہ کرتا ہوں

(۵) تفسیر حضرت امام حسن عسکری علیہ السلام میں منقول ہے کہ

قال رجل الصادق عليه السلام
يا ابن رسول الله دلني على الله
ما عوفقد اكثر على الجهاد لون
وخبروني فقال يا عبد الله هل
ركبت سفينة قط قال بلى قال
هل كسرت بك جث لا سفينة

ایک شخص نے حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام کی خدمت میں عرض کیا - اسے فرزند رسول خدا (ص) کو جو خدا کی طرف ہدایت فرمائی ہو کہ وہ کیا چیز پر سوار ہو کہ جو کچھ چاہے
میرا نروں گا ہر حضرت نے ارشاد فرمایا اور منہ خدا تم کو کچھ نہیں
سوار ہو رہا ہو اسے عرض کیا یا ابن حضرت فرمایا کبھی ایسا ہی
اتفاق ہو کہ تمہاری کشتی ٹوٹ گئی ہو اور ہمارے کشتی دوسری کشتی

تَجِيكُ وَلَا سَبَاحَةَ لَغْنِيكَ
 قَالَ بَلَى قَالَ فَهَلْ تَعْلَقُ قَلْبَكَ
 هُنَاكَ أَنْ شَيْئًا مِنْ الْأَشْيَاءِ قَامَ
 عَلَى أَنْ يَخْلُصَكَ مِنْ وَطَنِكَ
 قَالَ بَلَى قَالَ الصَّادِقُ عَلَيْهِ
 السَّلَامُ فَمَاذَا الشَّيْءُ هُوَ الْقَادِرُ
 عَلَى الْأَنْجَاءِ حِينَ لَا مَنَجِي
 وَعَلَى الْأَغَاثَةِ حِينَ
 لَا مَغْلِيثَ -

موجود نہ ہو جو تگموری کی تکلیفوں کی نجات دے اور نہ وہاں پرشناوری
 کام آسکتی جو سبکی وجہ سے ہم محفوظ رہ سکو اسنے عرض کیا کہ ہاں حضرت نے
 ارشاد فرمایا کہ آیا ایسے وقت میں تمہارا دل کسی ایسی چیز کی طرف مائل ہو
 جو تگمور و رطہ ہلاکت کی نجات دے سکتی ہو اور تمہاری گلو غلاصی پر نجات
 رکھتی ہو۔ اسنے عرض کی کہ ہاں حضرت نے ارشاد فرمایا کہ وہی
 چیز خدا ہے جسکی طرف تمہارا دل ایسے وقت میں مائل ہوا تھا اور کچھ
 لیا تھا کہ وہ تگمور نجات دے سکتی ہو اور وہی قادر مطلق ہی جیسے وقت نجات
 دے سکتا ہو جبکہ کوئی نجات دینے والا نہ ہو اور ایسے وقت فرمایا
 کرنے والا ہے جبکہ کوئی فریاد رس نہ ہو۔

اس حدیث شریف سے یہ امر بھی ثابت ہوتا ہے کہ صانع عالم کی اجمالی معرفت فطری ہے اور
 یہ کہ وہ سبب نظر و استدلال کی حاجت نہیں ہے البتہ اسکی تفصیلی معرفت کے لیے نظر و استدلال
 کی ضرورت ہے جسکا اوپر تذکرہ ہو چکا ہے۔

چوتھی دلیل - عالم کائناتی کے بعد ہستی میں آنا ایسا امر ہے جسپر بہت عقل کا دعویٰ ممکن ہے
 ایسے کہ عالم کی ہر ایک چیز میں تغیر کا موجود ہونا محسوس ہے کہیں گرمی ہوتی ہے کہیں سردی -
 کبھی فصل بہنچ آتی ہے کبھی فصل خریف - کوئی جسم کبھی حرکت کرتا ہے کبھی ساکن رہتا ہے -
 کبھی سیاہ ہوتا ہے کبھی سفید - اسی طرح اس عالم کے شیا میں جو اوصاف بھی چھن ہوتے ہیں وہ
 ایک حالت پر نہیں رہتے اور جو چیز کسی دوسری چیز کے بعد حادث ہوتی ہے وہ اپنی نیت سے
 ہستی میں آتی ہے اور معدوم ہونیکے بعد خلعت وجود سے آراستہ ہوتی ہے - اور ظاہر ہے کہ جو چیز
 اپنے معدوم ہونیکے بعد پیدا ہوتی ہے وہی حادث کہلاتی ہے اس صوۃ میں تمام عالم کا حادث
 ہونا اور ہستی کے بعد ہستی میں آنا ثابت ہوگا - اور یہ امر بہت واضح ہے کہ جو چیز ہستی کے بعد ہستی میں
 آتی ہے اسکے لیے کسی ایسے موثر کا موجود ہونا لازم ہے جو اسکو نیت سے ہستی میں لایا ہو اس

کبھی چیز کا عدم ہونیکے بعد خود بخود موجود ہو جانا غیر معقول ہے۔ اب چونکہ عالم کو اپنے موثر کی طرح اسی لیے حاجت ہوتی ہے کہ وہ (عالم) حادث ہے۔ لہذا ضرور ہوا کہ وہ (موثر) اس صفت (حدوث) کے ساتھ موصوف نہ ہو ورنہ عالم کی طرح اس (موثر) کو بھی کسی دوسرے موثر کی حاجت ہوگی جو اسکو عدم سے وجود میں لائیتی سے ہستی میں لائے۔ لہذا ضرور ہوا کہ اس عالم کے لیے جو موثر فرض کیا جائے وہ حادث نہ ہو اور ہستی اور سپر جائز نہ ہو۔ اور ایسے موجود کو جو حادث نہ ہو اور ہستی سے ہستی میں نہ آیا ہو قدیم کہتے ہیں پس صانع عالم کا قدیم ہونا ضروری ہوا۔ اور ہم موثر قدیم کو واجب الوجود کہتے ہیں۔ اور اس مطلب کی مختصر عبارت میں اس طرح تقریر ہو سکتی ہے کہ عالم متغیر اور جو متغیر ہے وہ حادث ہے اور جبکہ عالم کا حادث ہونا ثابت ہوا اور ہر ایک حادث اپنے موجود ہونے میں موثر کا محتاج ہوتا ہے لہذا عالم بھی موثر کی طرف محتاج ہوگا۔ اب اگر موثر عالم کا حادث ہو تو فرض کیا جائیگا کہ تسلسل لازم آئیگا جسکا باطل ہونا اوپر کی تقریروں سے معلوم ہو چکا ہے لہذا ثابت ہوا کہ موثر عالم قدیم ہو اور ہم ایسے ہی موثر کو واجب الوجود کہتے ہیں پس موثر عالم کا واجب الوجود ہونا ضروری ہوا۔ اور اس مطلب کی دوسری طرح یوں تقریر ہو سکتی ہے کہ عالم حادث ہے اور جو حادث وہ موثر قدیم کا محتاج ہے جسکو واجب الوجود کہتے ہیں لہذا واجب الوجود موجود ہے۔

اور اس مطلب کی فی الجملہ شرح یہ ہے کہ تمام عالم کا حادث ہونا اور اس (عالم) کا بغیر ہستی پیدا ہونا

۱۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ عالم کی بعض اشیاء قدیم زمانی اور حادث ذاتی ہیں جیسے عقول مفارقة مادہ۔ صورت۔ فلک۔ اور اسکی حرکت اور زمانہ اسلیے کہ اگر تمام عالم کا حادث زمانی ہونا اور انکے عدم کا اوپر مقدم ہونا فرض کیا جائے تو صانع عالم کے فیض کا منقطع ہونا لازم آئیگا حالانکہ وہ جو اطلاق اور زبده فیاض ہے اور اسکی فیض کا منقطع ہونا محال ہے لہذا عالم کا قدیم ہونا ضروری ہونا۔ اور اونکے خیال غلط ہے اسلیے کہ عالم کا مطلقاً قدیم ہونا جیسا کہ مذکور ہو چکا ہے محال ہے اور اسکا مطلقاً حادث ہونا ضروری ہے۔ اب چونکہ فیض کا قدیم ہونا اس (عالم) کے قدیم ہونے پر موقوف ہے لہذا فیض کا قدیم ہونا بھی محال ہوگا اور چونکہ قدرت کا کمالات سے تعلق ہوتا ہے اسلیے اطلاق فیض میں کوئی قیاحت لازم نہ آئیگی۔ اسکی علاوہ یہ ہے کہ فیض کا قدیم ہونا بسبب فیاض کے فاصل موجب ہونے اور قادر و مختار نہ ہونے کو مستلزم ہے جسکا باطل ہونا مذکور ہوگا انشاء اللہ تعالیٰ۔ اسکی علاوہ یہ ہے کہ اگر فیض قدیم ہوگا تو حق تعالیٰ کا قایل مرج و ستایش نہ ہونا لازم آئیگا اسلیے کہ اس صورت میں وہ (فیض) فعل مضمر ای ہوگا جسپر فاعل کو حق و ستایش کا استحقاق نہیں ہوتا۔ اور اس تقدیر پر حق تعالیٰ کا باطل ہے فیض ہونا لازم آئیگا مگر حق تعالیٰ کا ہستی مرج و ستایش نہ ہونا اور اسکا باطل ہے فیض ہونا

اوپر ایک حادث کا موثر کی طرف محتاج ہونا ثابت ہو چکا ہے لہذا عالم کا ایسے موثر کی طرف محتاج ہونا ضروری ہو گا جو حادث نہ ہو کیونکہ عالم کو اپنے موثر کی طرف اسی لیے حاجت ہوتی ہے کہ وہ (عالم) حادث ہے۔ اب اگر اوس (موثر عالم) کا بھی حادث ہونا فرض کیا جائیگا تو اوسکو بھی دو سرے موثر کی حاجت ہوگی جو اوسکو عدم سے وجود میں اونرستی سے رہتی میں اسے لہذا ضروری کہ اس عالم کے لیے جو موثر فرض کیا جائے حادث نہ ہو اور عدم وستی اوپر جائز نہ ہو اور ہم ایسے موجود جو حادث نہ ہو اونرستی سے رہتی میں نہ آیا ہو واجب الوجود اور قدیم کہتے ہیں۔ لہذا اصل عالم واجب الوجود اور قدیم ہونا ثابت ہوا۔ اور اس مطلب کی مختصر عبارت میں سطح تقریر ہو سکتی ہے کہ تمام عالم کا حادث ہونا اور ہر ایک حادث کا اپنے موجود ہونے میں موثر کا محتاج ہونا ضروری ہے لہذا عالم ہی موثر کی طرف محتاج ہوگا۔ اب اگر موثر عالم کا حادث ہونا فرض کیا جائیگا تو تسلسل لازم آئیگا جسکا باطل ہونا معلوم ہو چکا ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ موثر عالم واجب الوجود اور قدیم ہے۔ اور اس مطلب کی سطح بھی تقریر ہو سکتی ہے کہ عالم کے لیے ایک موثر کا موجود ہونا ثابت ہو چکا ہے۔ اب اگر اوسکے وجود پر عدم کا سابق ہونا فرض کیا جائیگا تو اوس موثر عالم کا ممکن الوجود ہونا لازم آئیگا جو خلاف مفروض ہے اور جس طرح کہ موثر عالم کا حادث ہونا اور اوسکے لیے عدم سابق کا فرض کرنا باطل ہے اسی طرح اوسکا ہونا اور اوسکے لیے عدم لاحق کا فرض کرنا بھی باطل ہے اس لیے کہ جو خیر اپنے وجود یا کسی کمال میں کسی شے کی طرف محتاج ہوتی ہے وہ ممکن ہے۔ پس اگر موثر عالم کے لیے عدم لاحق فرض کیا جائیگا اور اوس کا بقا وجود میں کسی شے کی طرف محتاج ہونا تسلیم کیا جائیگا تو اوسکا ممکن ہونا لازم آئیگا جو خلاف مفروض ہے

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ باطل ہے لہذا فیض کا قدیم ہونا بھی باطل ہوگا۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ فضل خدا کا حکمت پر مبنی ہونا ثابت ہو چکا ہے۔ اور کتاب العدل میں اسکی تشریح کی جائیگی انشاء اللہ تعالیٰ۔ پس فیض کا بہر تقدیر فرض کرنا بے معنی ہو گا اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر فیض کا بہر تقدیر لازم ہونا فرض کیا جائیگا تو ہر ایک ممکن کا موجود ہونا لازم آئیگا۔ سنا باطل ہونا بدیہی ہے لہذا فیض کا بہر تقدیر لازم ہونا بھی باطل ہوگا۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ ان لوگوں کے نزدیک حق تعالیٰ کا فیض اگر قدیم ہو کر وہ بڑی اعلیٰ فقط عقل اول میں اور ہر ایک عالم ممکن میں مخصوص ہے پس اگر فیض کا بہر تقدیر موجود ہونا لازم ہو تو اوسکا فقط عقل یا ایک عالم میں مخصوص ہونا باطل ہوتا اور اگلے فیض کے نزدیک اگر چاہو کہ فیض کا قدیم ہونا محال ہو لکن فیض کسی خاص ممکن کے ساتھ مخصوص نہیں ہے واللہ اعلم ۱۳

اور مختصر عبارت میں موثر عالم کے واجب الوجود۔ قدیم اور باقی ہونے کی سطح تقریر ہو سکتی ہے کہ موثر عالم کا واجب الوجود ہونا ثابت ہو چکا ہے۔ پس اگر اوس کا وجود یا بقا میں کسی موثر کی طرف محتاج نہ ہو فرض کیا جائیگا تو اوس کا ممکن ہونا لازم آئیگا لکن اوس کا ممکن ہونا محال ہے لہذا اوس کے اپنے وجود یا بقا میں محتاج ہونا بھی محال ہوگا۔ اور اوس کا واجب الوجود قدیم اور باقی ہونا ثابت ہوگا۔

فائدہ۔ واضح ہو کہ قدم امر اعتباری ہے اور کوئی ثبوتی صفت نہیں ہے جو ذات موصوف (تکمیل) میں قائم ہو اسلئے کہ اگر قدم سے کوئی ثبوتی صفت مراد لی جائیگی جو اوس (ذات موصوف) میں قائم ہو تو دو حال سے خالی نہ ہوگا (۱) اوس کا قدیم ہونا۔ اس صوت میں تسلسل لازم آئیگا۔ (۲) اوس کا حادث ہونا۔ اس صوت میں شے کا اپنے نقیض کے ساتھ موصوف ہونا لازم آئیگا۔

اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر قدیم کا حادث ہونا فرض کیا جائیگا تو لازم آئیگا کہ واجب الوجود کی تقدیم آ اوس سے پہلے قدیم نہ ہو چکا باطل ہونا بہت واضح ہے پس بعض لوگوں کا یہ خیال غلط ہے کہ قدم سے وصف ثبوتی مراد ہے جو ذات قدیم میں قائم ہوتا ہے جسکی وجہ مذکور ہوئی۔ یہ سطح حدوث بھی امر اعتباری ہے اور کوئی وصف ثبوتی نہیں ہے جو ذات حادث میں قائم ہو ورنہ اگر اوس (حدوث) کا قدیم ہونا فرض کیا جائیگا تو حادث کا قدیم ہونا لازم آئیگا۔ اور اگر اوس (حدوث) کا حادث ہونا فرض کیا جائیگا تو تسلسل لازم آئیگا۔ پس بعض لوگوں کا یہ خیال کہ حدوث سے وصف ثبوتی مراد ہے جو ذات حادث میں قائم ہوتا ہے غلط ہے جسکی وجہ معلوم ہو چکی پس حق یہی ہے کہ حدوث و قدم دونوں امر اعتباری ہیں اور ثبوتی نہیں ہیں جو ذات کے علاوہ اور اوس (ذات) میں قائم ہوں۔
تنبیہ۔ بقا سے محض وجود کا استمرار ہونا مراد ہے اور اوس (بقا) سے کسی ایسے صفت کا واجب الوجود کی ذات میں قائم ہونا جسکی وجہ سے اوس کا وجود مستمر اور دائم ہو مگر اوس میں ہو سکتا ورنہ واجب الوجود کا

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ باقی سے وہ ذات مراد ہے جس میں بقا قائم ہونا فرض کیا جائے اور یہ کہ وہ (اقل) ایک نفس ہے جو باقی میں قائم اور اسکی ذات پر زائد ہوتی ہے پس واجب الوجود کے باقی ہونے سے یہ مراد ہے کہ اوس میں صفت بقا جو اسکی ذات پر زائد ہے قائم ہے۔ اور اونکا یہ خیال باطل ہے اسلئے کہ اگر بقا سے استمرار مراد ہو تو عدم کا وجودی صفت کے ساتھ موصوف ہونا لازم آئیگا جسکا محال ہونا بہت واضح ہے اسکی وجہ سے استمرار اگر اساتہ سطح وجود موصوف ہوتا ہو یہ سطح عدم ہی موصوف ہونا ہو اسکی وجہ سے استمرار کا وجود عدم

ممکن الوجود اور اپنے غیر کی طرف محتاج ہونا لازم آئے گا۔

بہر حال جبکہ ہماری اگلی اور پہلی تقریروں سے معلوم ہوا کہ آسمان - زمین - اور دیگر مصنوعات عالم غایت حکمت پر مشتمل ہیں تو عقل سلیم ان آثار کے لیے کسی ایسے موثر حکیم کے موجود ہونے کا حکم کرتی ہے جو علم و دانائی اور قدرت و توانائی کے ساتھ موصوف ہو۔ اور ہر طرح کے نقص و عیب سے مبرا ہو اور یہ کہ اس نے ان آثار عجیبہ کو اپنے ارادہ اور اختیار سے پیدا کیا ہو۔ اور یہ کہ وہ خود بخود یا کسی شخص سے یا بدون قصد و ارادہ پیدا نہیں ہو گئے۔ پس جو لوگ ایسے ایسے تمام آثار عجیبہ کو ایک بشعور مادہ اور اس کے بے حس صوت اور قوت کی طرف منسوب کرتے ہیں اور ان کے لیے کسی مدبر حکیم قائل و عظیم کے موجود ہونے کو ضروری نہیں قرار دیتے وہ معمولی عقل و فہم سے بھی عاری ہیں بلکہ ان کے مجنون ہونے میں شبہ نہیں ہو سکتا مگر چہ وہ باوجود اپنی اس کھلی ہوئی نادانی کے اپنے آپ کو عقل و تدبیر پتلا قرار دیتے ہیں۔ ہم اس مقام پر بطور تنبیہ ایک مثال کو وارد کرتے ہیں جس پر نظر کرنے سے ہر ایک معمولی عقل و تدبیر کا آدمی بھی ہمارے بیان کی تصدیق کرنے پر اور منکرین صانع عالم کی تحقیق کرنی ضرور آمادہ ہوگا۔ فرض کرو کہ تم نے ایک نہایت خوشنما کھڑی دیگی جس کے پرزے نہایت باریک اور مضبوط ہیں اور وہ صحیح وقت فیئے میں ذرا سی بھی غلطی نہیں کرتی اگر اس کا کوئی پرزہ بگاڑ دیا جائے تو پھر کوئی کاریگر

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ - دونوں کی طرف تقسیم کرنا صحیح ہے اور چونکہ ہر دو قسمت ہوتی ہیں ہر ایک قسم میں مشترک ہوتی ہے اور اگر بقا سے کوئی ایسی صفت مراد ہے جو اتم ار کے علاوہ ہے اور صفت مذکورہ اور اتم زمین سے ہر ایک کو دوسرے کی طرف حاجت ہے تو دور لازم آئیگا اور اگر حاجت نہیں ہے تو ہر ایک کا بغیر دوسرے کے موجود ہونا لازم آئیگا جس کا باطل ہونا بہت ظاہر ہے۔ اور اگر بقا ایک محتاج ہونا فرض کیا جائیگا تو دوسرے کا علیحدہ ہو کر موجود ہونا لازم آئیگا اور اس کا باطل ہونا بھی محتاج بیان نہیں ہے۔ اس کے علاوہ یہ کہ بقا کے لیے ایک جوہر کے موجود ہونے کی حاجت ہوگی ایسے کے عرض کا بغیر جوہر کے موجود ہونا محال ہے۔ پس اگر جوہر مذکور سے ہی جوہر مرد ہوگا جس کا باقی رہنا فرض کیا گیا ہے تو دور لازم آئیگا ایسے کہ اس صوت میں جوہر کا بقا کی طرف اور بقا کا جوہر کی طرف محتاج ہونا ضروری ہوگا اور یہی دور ہے۔ اور اگر جوہر مذکور سے کوئی دوسرا جوہر مرد ہوگا تو صفت کا بغیر موصوف میں قائم ہونا لازم آئیگا۔ اور یہ غیر معقول ہے۔ اور ان کو ان کا یہ متناہی کہ بقا کا کسی جوہر کی طرف محتاج ہونا ضروری نہیں ہے پس ممکن ہے کہ وہ خود بخود قائم ہو اور کسی محل کی طرف محتاج نہ ہو غیر معقول ہے ورنہ بقا کا جوہر محدود ہونا لازم آئیگا حالانکہ بقا کا عرض ہونا قابل انکار نہیں ہے۔ اب اگر بقا جوہر محدود ہونا ہی فرض کر لیا جائے تو بقا کا ذات قرار دینا اور ذات کا صفت قرار دینا بالبدلت عکس کو اپنی ہوگا ایسی کہ اس تقدیر ذات اور اس (بقا) کی طرف محتاج ہوگی اور وہ (بقا) ذات کی مستغنی ہوگی۔ اور ظاہر ہے کہ محتاج کا صفت قرار دینا اور مستغنی کا ذات قرار دینا اس کے عکس ہوگا اور اس کے علاوہ یہ کہ ہر صفت میں ہر کیف ذات باقی ہونا لازم آئیگا ایسی کہ وہ بقا کسی خاص ذات کے ساتھ مخصوص نہیں ہے

اصلح نہیں کر سکتا اور وہ ایک دفعہ کو ک دینے سے ایک ہفتہ تک برابر چلتی رہتی ہے لیکن وقت گزرتے جاتے ہیں اور پھر دوبارہ کو ک دینے پر ایک ہفتہ تک برابر چلتی رہتی ہے۔ اگر کوئی شخص کو ک بگاڑ نہ دے تو وہ سالہا سال تک اسی طرح برابر اپنا کام دیتی رہے مگر یہ معلوم نہیں ہوا کہ وہ کہاں سے آئی اور کب سے ہے اور آیا اس کو کسی کاریگر نے بنایا ہے یا وہ خود بخود بن گئی ہے۔ اب تمہاری عقل اس مقام پر کیا فیصلہ کرتی ہے۔ ہمیں کوئی شبہ نہیں ہے کہ نقطہ مذکورہ بالا گھڑی کے دیکھنے اور اس کے حالات پر مطلع ہونے سے بعض باتیں ایسی معلوم ہوں گی جن کے موجود ہونے میں ہرگز شبہ نہ ہوگا اور بعض باتیں ایسی معلوم ہوں گی جن کے معدوم ہونے میں شبہ نہ ہوگا اور بعض باتیں ایسی خیال میں آئیں گی جن کے ہونے اور نہ ہونے میں اشتباہ ہوگا۔ پس پہلی قسم کی باتیں جن کے موجود ہونے کا یقین ہوگا وہ کتنی ہیں۔

۱۔ یہ کہ وہ (گھڑی) ممکن و حادث ہے اس لیے کہ حدوث و امکان کے آثار اوسمیں بکثرت موجود ہیں جیسے اوس کا حرکت و سکون کے ساتھ موصوف ہونا۔ اوس کی رفتار کا کو کسے پر موقوف ہونا۔ اوس کے وجود کا پُر زون کے وجود پر موقوف ہونا۔ اوس کے باقی رہنے کا کسی بگاڑنے والے کے نہ ہونے پر موقوف ہونا وغیرہ۔

۲۔ یہ کہ اوس کا کوئی صانع اور کاریگر ضرور ہے ورنہ لازم آئیگا کہ کوئی چیز ممکن و حادث ہو اور پھر اوس کے لیے کوئی موثر بھی نہ ہو۔

۳۔ یہ کہ صانع مذکور میں اوس (گھڑی) کے بنانے کی قدرت ضرور تھی اور یہ کہ اوس نے اسی لطیف گھڑی کو اپنے اختیار سے بنایا ہے ورنہ لازم آئیگا کہ اوس کو کسی ایسے شخص نے بنایا ہو جو اوس کے بنانے سے عاجز تھا اور یہ کہ اوس کے بنانے پر قدرت و اختیار نہ کہتا تھا۔

۴۔ یہ کہ صانع مذکور کو اوس کے بنانے کی ترکیب ضرور معلوم تھی ورنہ لازم آئیگا کہ اوس کو کسی ایسے شخص نے بنایا ہو جس کو اوس کا بنانا معلوم نہ تھا۔

۵۔ یہ کہ صانع مذکور اوس وقت زندہ تھا ورنہ لازم آئیگا کہ اوس کو کسی مردہ نے بنایا ہو۔

۶۔ یہ کہ صانع مذکور حکیم اور خوش تدبیر تھا ورنہ لازم آئیگا کہ اوس کو کسی ایسے شخص نے بنایا ہو جس نے

اوسکے بنانے میں کسی حکمت اور مصلحت اندیشی سے کام نہ لیا ہو۔ اب اگر کوئی شخص مدعی ہو جا کہ اوس گھڑی کے لیے اوصاف مذکورہ کی حاجت نہیں ہے اور یہ کہ وہ تعبیر ان اوصاف کے موجود ہو گئی ہو تو ایسے شخص کے مجنون ہونے میں شبہ نہ ہو گا اور ہر ایک عاقل اوسکی تحقیق پر آمادہ ہو جائیگا۔ اور دوسری قسم کی باتیں جنکے معدوم ہونے کا یقین ہو گا وہ وہی باتیں ہیں جو مذکورہ بالا اوصاف کی ضد ہیں جیسے اوس (گھڑی) کا قدیم ہونا اوسمیں حدوث کے مذکورہ بالا اوصاف کا موجود نہ ہونا یا اوسکے لیے کسی کاریگر کا ضروری نہ ہونا یا اوس (کاریگر) میں علم و قدرت و حکمت کا موجود نہ ہونا۔ اب اگر کوئی شخص مدعی ہو جائے کہ اوس (گھڑی) کے موجود ہونیکو ان اوصاف کا موجود ہونا ضرور نہیں ہے تو لازم آئیگا کہ نقیضین کا موجود ہونا جائز ہو۔ اور ظاہر ہے کہ نقیضین کے مجتمع ہونیکا تجویز کرنا الادی ہرگز عاقل کہلائیگا متحقی نہیں ہو سکتا۔

رہی تیسری قسم کی باتیں جنکے ہونے نہ ہونے میں اشتباہ ہے گا وہ یہی بہت ہیں جیسے اوس (گھڑی) کی اصل کیا ہے۔ آیا وہ سونے کی ہے یا کسی اور دھات کی یا سونے اور کوئی دھات سے مرکب ہے اوسکا کاریگر سفید رنگ تھا یا سیاہ رنگ۔ وہ یورپ کا ہے یا ہندوستان کا۔ وہ دراز قد تھا یا کوتاہ قد۔ اوسنے اس صنعت کو جاپان میں سیکھا تھا یا کسی اور جگہ وغیرہ وغیرہ۔ اب اگر کوئی شخص مدعی ہو کہ ہکو محض اوس گھڑی کے دیکھنے سے ان اوصاف کے موجود یا معدوم ہونے کا ضرور یقین ہو جاتا تو اوسکے اس بیان کا غلط ہونا بھی محال نہ ہو گا۔ پس جبکہ محض ایک گھڑی کے دیکھنے سے ہکو اوصاف مذکورہ پر اطلاع ہو جاتی ہے تو اب ہکو عالم کے موجودات اوسکے عجائب و غرائب اور ہمارے حکمتوں پر نظر کرنے سے اس امر کا کیونکر یقین نہ ہو گا کہ یہ عالم ممکن و حادث ہے اور امکان و حدث کے آثار اوسمیں موجود ہیں اور یہ کہ وہ خود بخود موجود نہیں ہو سکتا بلکہ اوسکے لیے شوق تحقیق کا موجود ہونا ضروری ہو جو عالم قادر و مختار۔ زندہ اور حکیم و مدبر ہے اور یہ کہ وہ (موثر) جاہل۔ عاجز و مضطرب و مردہ اور ناعاقبت اندیش نہیں ہے۔ اب جبکہ صانع عالم کا موجود ہونا معلوم ہو چکا تو ہکو اوسکے ان اوصاف سے تفصیلی بحث کرنا باقی رہا جنکا احوال عالم پر نظر کرنے کے بعد اوس (صانع عالم)

متعلق ہونا بطور اجمال معلوم ہو چکا ہے یہاں سے بیان سے معلوم ہوا کہ جمیع مذکورہ بالا کھڑکی کے
دیکھنے سے مذکورہ بالا تینوں قسموں کے اوصاف پر اطلاع ہوتی ہے اسی طرح عالم کے موجودہ شیان
نظر کرنے سے بھی جنہیں حکمت کے پیشکار اوصاف موجود ہیں تینوں قسموں کے اوصاف پر اطلاع ہوتی ہے
اول وہ اوصاف ہیں جو اوس (صانع) کی مقدس ذات کے لیے ثابت ہوتے ہیں اور ان (اوصاف)
کو ساتھ اوسکی مقدس ذات موصوف ہوتی ہے۔ اور اس قسم کے اوصاف کو صفات ثبوتیہ کہتے ہیں
دوم وہ اوصاف ہیں جو اوس (صانع) کی مقدس ذات سے منسوب ہوتے ہیں اور ان (اوصاف)
کو ساتھ اوسکی مقدس ذات موصوف نہیں ہوتی اور اس قسم کے اوصاف کو صفات بلیغیہ کہتے ہیں۔
اور صفات ثبوتیہ کی بھی دو قسمیں ہیں پہلی قسم وہ اوصاف ہیں جنکے ساتھ اوس (صانع) کی مقدس
ذات کا موصوف ہونا ضروری ہے اور اوس (صانع) کا اول (اوصاف) کی امداد کے ساتھ ضروری
ہونا محال ہے اور اس قسم کے اوصاف کو صفات ذات اور صفات حقیقیہ بھی کہتے ہیں۔

دوسری قسم وہ اوصاف ہیں جنکے ساتھ یا اوسکی امداد کے ساتھ اوس (صانع) کی مقدس ذات کا
موصوف ہونا ضروری نہیں اور اس قسم کے اوصاف کو صفات فعل اور صفات ضافیہ بھی کہتے ہیں
اب چونکہ صانع عالم کے اوصاف کا مذکورہ بالا تینوں قسموں کے اوصاف (۱) صفات ذات
(۲) صفات فعل (۳) صفات بلیغیہ میں حصہ ہونا ثابت ہوا لہذا ان نکات میں فصلوں میں بیان کرنا مناسب ہوگا

پہلی فصل صفات ذات کے بیان میں جنکو صفات حقیقیہ بھی کہتے ہیں
اور صفات ذات سے وہ ثبوتی اوصاف مراد ہیں جنکا ذات مقدسہ کے لیے ثابت ہونا ضروری
اور انکے امداد کا ثابت ہونا محال ہے۔ اور انکا ضابطہ یہ ہے کہ ذات کا اونکے ساتھ موصوف
ہونا کمال ہو اور اونکے امداد کے ساتھ موصوف ہونا نقص ہو۔ اور اس مطلب کی اس طرح تقریر کی جاتی ہے
کہ اگر صفات ذات کے ساتھ موصوف ہونا کمال ہے تو واجب تعالیٰ کا اونکے ساتھ موصوف
ہونا لازم ہوگا لکن صفات مذکورہ کے ساتھ موصوف ہونا کمال ہے لہذا واجب تعالیٰ کا اونکے ساتھ
موصوف ہونا لازم ہوگا۔ اور اس مطلب کی اس طرح بھی تقریر کر سکتے ہیں کہ واجب تعالیٰ کا صفات

مذکورہ کے ساتھ موصوف ہونا کمال ہے اور جس چیز کے ساتھ موصوف ہونا کمال ہے واجب تعالیٰ کا
 اویس (چیز) کے ساتھ موصوف ہونا لازم ہے پس واجب تعالیٰ کا صفات مذکورہ کے ساتھ
 موصوف ہونا لازم ہوگا۔ اس مقام پر صفات ذات میں سے بعض مشہور صفتوں کا تذکرہ مناسب
 ہے۔ اور وہ کئی ہیں۔

پہلی صفت اوس (صانع عالم) کا واحد و یکتا ہونا اور شریک کا باطل ہونا۔

واجب الوجود کا واحد و یکتا ہونا اوسکی خدائی میں کسی شریک کا موجود نہ ہونا ایسا بدیہی امر ہے
 جسکی دلیل کے قائم کرنے کی حاجت نہیں ہے مع ذلک اس پر حلالہ نبیاء اور اوصیاء کا اتفاق ہے
 جو اس مطلب کے لیے قطعی دلیل سے بکایتام حکماء و عقلاء کے نزدیک امر مفروض از بحث ہے اور کسی
 حکیم یا عاقل نے اس میں چون و چرا نہیں کی لکن اسکی بعض ناہم اور بے سمجھ لوگوں نے اپنی کج سنجی اور
 حدود جہ کی بے وقوفی سے اس باب میں کچھ شبہ وار کیے ہیں لہذا اس مطلب میں کمی کی بجائے شرح
 کرنیکی اور اس پر عقلی دلیل کے قائم کرنیکی ضرورت پیش آتی۔ اس مقام پر بھی اس مطلب کی شرح کیلئے کئی جہدیں کو ہوتی ہیں
پہلی وجہ یہ کہ جو چیز کسی شے ماہیت میں شریک ہوتی ہے وہ دو قسموں سے خالی نہیں ہوتی
 پہلی قسم۔ مماثل جس سے وہ چیز مراد ہے جو اوسکی ماہیت نوعیہ اور تمام حقیقت میں شریک ہو جیسے
 زید و عمر کہ یہ دونوں حیوان ناطق میں جو انسان کی تمام ماہیت و حقیقت ہے شریک ہیں۔ ایسے
 موجود کے لیے ان عوارض و شخصیات کا موجود فرض کرنا لازم ہے جو انکو باہم ممتاز کر دین ورنہ اولیٰ کا
 مماثل کہنا اور ہر ایک کو دوسرے کا شریک قرار دینا بے معنی ہوگا۔ اس تقدیر پر ہر ایک مماثل کا
 حقیقت نوعیہ اور عوارض خصوصہ سے مرکب ہونا ضروری ہوگا۔

دوسری قسم۔ تجانس جس سے وہ چیز مراد ہے جو اوسکی ماہیت جنسیہ اور بعض حقیقت میں شریک ہو
 جیسے انسان اور شیر جو فقط حیوانیت میں باہم شریک ہیں یا انسان اور درخت جو فقط جسم نامی ہونے میں
 باہم شریک ہیں یا انسان اور پتھر جو فقط جسم ہونے میں باہم شریک ہیں ایسے موجود کے لیے ایسے
 موجود فرض کرنا لازم ہے جو انکو جنس سے ممتاز کر دین جنکو اصطلاح میں فصول کہتے ہیں اس تقدیر پر

ہر ایک مجالس کا ماہیت جنسہ افضل سے مرکب ہونا ضروری ہو گا لکن واجب تعالیٰ کے لیے
ان دونوں میں سے کسی ایک کا شریک فرض کرنا باطل ہے پس اس کے لیے مماثل کا فرض کرنا
اس لیے باطل ہے کہ اگر اس کے لیے کوئی مماثل فرض کیا جائیگا تو اون دونوں کا تمام حقیقت میں مشترک
ہونا لازم آئیگا اور اون دونوں میں سے ہر ایک کو اپنے وجود میں عوارض و شخصیات کی حاجت
ہوگی جو اس کو دوسرے شریک سے ممتاز کر دیں اور جو چیز کہ اپنے وجود میں کسی دوسری چیز کی طرف
محتاج ہو وہ ممکن ہے پس اگر واجب الوجود کے لیے کوئی مماثل فرض کیا جائیگا تو اس کا ممکن ہونا لازم
آئیگا جو خلاف مفروض ہے۔ اس کے علاوہ یہ ہے کہ اگر عوارض مخصوصہ سے قطع نظر کر کے اون دونوں کی
ماہیت کا ایک ہونا فرض کیا جائیگا تو وہ شریک کا باطل ہونا ثابت ہو گا جو خلاف مفروض ہے
اور مع ذلک مثبت مطلوب ہے اور اگر اون دونوں کی ماہیت کا متعدد ہونا فرض کیا جائے گا
تو حقیقت نوعیہ کا ماہیت جنسہ ہونا لازم آئیگا۔ اور اس کے لیے مجالس کا فرض کرنا اس لیے باطل ہے
کہ اگر اس کے لیے کوئی مجالس فرض کیا جائیگا تو اون دونوں کا بعض حقیقت میں مشترک ہونا لازم آئیگا
اور اون دونوں میں سے ہر ایک کو اپنے وجود میں فضل کی حاجت ہوگی اس لیے کہ اون دونوں کا بعض
حقیقت میں مشترک ہونا جنس میں مشترک ہونے کو مستلزم ہو گا۔ کیونکہ بعض مشترک کی دو قسمیں ہیں
ایک جنس و ہم فضل بعیدہ اور چونکہ فضل کے لیے جنس کا ہونا لازم ہے اس لیے اون دونوں کا فضل بعیدہ
مشترک ہونا بھی جنس میں مشترک ہونے کو مستلزم ہو گا۔ پس بہر حال جبکہ وہ چیزوں کا بعض حقیقت میں
مشترک ہونا فرض کیا جائیگا تو وہ دونوں جنس میں ضرور شریک ہونگے اور اون دونوں میں سے ہر ایک
دوسری کا مجالس کہلائیگا پس اگر واجب الوجود کے لیے کوئی مجالس فرض کیا جائیگا تو اس کا جنس فضل
مرکب ہونا لازم آئیگا حالانکہ واجب الوجود کا مرکب ہونا محال ہے جیسا کہ سابق کی تقریروں سے معلوم
ہو چکا ہے اور اگر واجب الوجود کے لیے کسی مجالس کا موجود ہونا فرض بھی کر لیا جائے تو اس صورت میں
ہر ایک کا واحد نوعی ہونا لازم آئیگا اور واحد نفسی ہونے کے لیے دیگر عوارض کی حاجت ہوگی جس کا
باطل ہونا ابھی معلوم ہو چکا ہے۔

تثنیہ جس طرح کہ واجب الوجود کے لیے ماہیت میں کوئی شریک نہیں ہو سکتا اسی طرح وجوب وجود میں بھی اوسکا کوئی شریک نہیں ہو سکتا اس لیے کہ وجوب وجود کا حقیقت ہونا ثابت ہو چکا ہے پس اگر دو وجودوں کا موجود ہونا فرض کیا جائیگا تو حقیقت وجود اون دونوں میں مشترک ہوگی اور جو حقیقت کہ دو چیزوں میں مشترک ہوتی ہے وہ حقیقت نوعیہ اور حقیقت جنسیہ میں منحصر ہے اور چونکہ اگر واجب الوجود کے لیے کوئی شریک فرض کیا جائیگا تو اوسکا مرکب ہونا لازم آئیگا پس جبکہ حقیقت وجوب کا حقیقت نوعیہ ہونا فرض کیا جائیگا تو اون دونوں کا حقیقت نوعیہ اور عوارض شخصہ سے مرکب ہونا لازم آئیگا۔ اور جبکہ حقیقت وجوب کا حقیقت جنسیہ ہونا فرض کیا جائیگا تو اون دونوں کا حقیقت جنسیہ اور فصول سے مرکب ہونا لازم آئیگا۔

ابن کمونہ کا شبہ کہ اس مقام پر ابن کمونہ سے جنگ و بعض لوگوں نے فتخار الشاطین کا لقب دیا ہے یہ شبہ منقول ہوا ہے کہ اگر ایسے واجب الوجود کا موجود ہونا فرض کیا جائے جنہیں سے ہر ایک کی ذات اور ہویت بسیطہ اور کنہ حقیقت جمہول ہو اور ہر ایک کا تشخص اور تعین صین ذات ہو اور وجوب وجود کا مفہوم اون دونوں کی حقیقت سے خارج اور بطور عرض عام اون دونوں پر صادق آئے اور وجوب وجود کے لیے ہر ایک کی ذات منشاء انتزاع قرار پائے تو اون کا مرکب ہونا لازم نہ آئیگا اور واجب الوجود کا متعدد فرض کرنا بے عیب ہوگا۔

اور اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ ایسی دو چیزوں کا جو باہم کسی قسم کے مناسبت اور نسبت نہ ہو اور کسی وصف میں مشارکت نہ رکھتی ہوں ایک ہی مفہوم کے لیے منشاء انتزاع واقع ہونا معقول نہیں ہے مثلاً اگر انسان اور تہرہ دونوں کا مفہوم صفت کتابت کے لیے منشاء انتزاع ہونا فرض کیا جائے تو اس طلب کے لغو محض ہونے میں شبہ نہ ہوگا اسوجہ سے کہ انسان اور تہرہ میں کوئی ایسا وصف مشترک نہیں ہے جسکی وجہ سے اون دونوں کا مفہوم مذکور (صفت کتابت) کوئی منشاء انتزاع ہونا صحیح ہو اور اگر انسان اور تہرہ کا مفہوم طول و عرض کے لیے منشاء انتزاع ہونا فرض کیا جائے تو اوسکے معقول ہونے میں شبہ نہ ہوگا اس لیے کہ مفہوم طول و عرض کا منشاء انتزاع اون

دونوں میں موجود ہے جس سے جہیت یا امتداد کا اول و دونوں میں مشترک ہونا مراد ہے۔ پس
 دو چیزوں کا کسی ایک ہی مفہوم کے لیے منشاء انتزاع قرار دینا اسی وقت صحیح ہوگا جبکہ وہ دونوں
 کسی جہت جامعہ اور وصف مشترک پر مشتمل ہوں۔ اس تقدیر پر دونوں واجب الوجود کا کسی ایسی جہت جامعہ
 اور وصف مشترک پر مشتمل ہونا لازم ہوگا جو مفہوم واجب الوجود کے لیے منشاء انتزاع قرار پائے پس ان
 دونوں کے تشخص تعیین کا مختلف ہونا ضروری ہوگا جسکی وجہ سے ان دونوں کا متعدد ہونا معقول
 ایسے کہ اگر ان دونوں کے تشخص کا متحد ہونا فرض کیا جائے گا تو ان کا متعدد فرض کرنا معقول نہ ہوگا
 اب اگر وجوب وجود اور تشخص کی جہت کا متحد ہونا فرض کیا جائیگا تو واجب الوجود کا واحد ہونا ثابت
 اور اس کا متعدد فرض کرنا باطل ہوگا اور اگر وجوب وجود اور تشخص کی جہت کا مختلف ہونا فرض کیا جائیگا
 تو ہر ایک کا ممکن ہونا اور وجوب وجود اور تشخص سے مرکب ہونا لازم آئیگا اور ان دونوں کی حقیقت کا
 بسیط فرض کرنا باطل ہوگا۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر مفہوم وجوب وجود کا عرض عام ہونا فرض کیا جائیگا
 تو اسکے لیے ہر ایک کا منشاء انتزاع اور معرض حقیقی فرض کرنا بے معنی ہوگا ایسے کہ امر عام کا جو
 حقیقی اور منشاء انتزاع بھی امر عام ہوتا ہے اور جو مفہوم کہ ہر ایک سے منشاء ہوتا ہے وہ خاصہ ہے
 جو مختلف مابینوں میں مشترک نہیں ہو سکتا۔ اس تقدیر پر ان دونوں میں کسی ایسے امر عام کا موجود
 ہونا ضروری ہوگا جو اس امر عام کے لیے منشاء انتزاع اور معرض حقیقی قرار پائے اور جس امر عام پر کہ
 ان دونوں کا مشتمل ہونا فرض کیا جائیگا وہی جنس اور مابہ الاشتراک ہوگا پس اگر واجب الوجود کا متعدد
 ہونا فرض کیا جائیگا تو ایک واجب کا مابہ الاشتراک اور مابہ الامتیاز سے مرکب ہونا لازم آئیگا۔
 اور اگر ہر ایک کی ہویت کا ذہن میں صحل ہونا فرض کیا جائیگا تو اس کا وجود۔ وجوب۔ قدرت۔
 علم اور حیات وغیرہ کے لیے عین ہونا لازم ہوگا جیسا کہ عنینت صفات کے مسئلہ میں ثابت ہو چکا ہے
 پس جو دو باقی صفات کا اول و دونوں میں مشترک ہونا لازم آئیگا۔ اب اگر تعیین یا کسی دوسری چیز کا
 ممیز ہونا فرض نہ کیا جائیگا تو اس کا وجود فرض کرنا بے معنی ہوگا اور اگر تعیین یا کسی دوسری چیز کا ممیز ہونا
 فرض کیا جائیگا تو ہر ایک واجب الوجود کا مابہ الاشتراک اور مابہ الامتیاز سے مرکب ہونا لازم آئیگا۔

اسکے علاوہ یہ ہے۔ کہ اگر وجود اور باقی صفات کا ہر ایک ہویت کے مغائر ہونا فرض کیا جائیگا تو ان کا اس (ہویت) پر زائد ہونا لازم آئیگا۔ اب اگر ان کا معلول ذات ہونا فرض کیا جائیگا تو ذات کا مرتبہ علیت میں وجود وغیرہ کے ساتھ موصوف ہونا لازم ہوگا ورنہ معدوم کا علت ہونا لازم آئیگا۔ اس صورت میں اس کا دو وجودوں کے ساتھ موجود ہونا لازم ہوگا جس کا باطل ہونا ظاہر ہے اسکے علاوہ یہ ہے۔ کہ اگر وجود سابق کا عین وجود لاحق ہونا تسلیم کیا جائیگا تو دور لازم آئیگا اور اگر مغائر ہونا تسلیم کیا جائے گا تو اس میں بھی کلام جاری ہوگا اور تسلسل لازم آئے گا۔

اسکے علاوہ یہ ہے۔ کہ شبہ مذکورہ میں دو نون واجب الوجود کی ماہیت کا مغائر وجود ہونا ضروری نہیں ہے۔ پس ہر ایک واجب کا اپنے مرتبہ ذات میں معدوم ہونا لازم آئیگا اس لیے کہ اس تقدیر پر وجود کے لیے ہر ایک کی ماہیت کا علت اور نشان التزاع ہونا اور وجود کا معلول اور ماہیت سے منقطع ہونا ضروری ہوگا۔ پس چونکہ معلول کا مرتبہ علت سے متاخر ہونا لازم ہے لہذا ماہیت کا مرتبہ ذات میں معدوم ہونا بدیہی ہوگا۔ اور ظاہر ہے کہ جو چیز اپنے مرتبہ ذات میں معدوم ہوگی وہ واجب الوجود نہیں ہو سکتی پس ہر ایک کی ماہیت اور ذات کا محض وجود اور تعین فرض کرنا واجب ہوگا اور جبکہ وجود و تعین کا عین ماہیت واجب ہونا واجب ہو تو اونسے دو دو واجب کا فرض کرنا جو کہ ذات میں مبانی ہیں درست نہ ہوگا اس لیے کہ اس صورت میں ہر ایک واجب کی ماہیت عین وجود و تعین ہوگی اور تعدد کا فرض کرنا صحیح نہ ہوگا۔ اور خلاصہ کلام یہ ہے کہ ذات واجب الوجود کا عین وجود ہونا ضروری ہے ورنہ اس کے وجود کا کسی علت کی طرف مستند ہونا لازم آئیگا۔ اب اگر ذات واجب الوجود کا وجود کے لیے علت ہونا فرض کیا جائیگا تو ذات کا مرتبہ علیت میں مقدم اور معدوم ہونا لازم آئیگا جس کا باطل ہونا واضح ہے۔ اور اگر غیر ذات واجب الوجود کا وجود کے لیے علت ہونا فرض کیا جائیگا تو واجب الوجود میں تختل ہونا لازم آئے گا اور جبکہ ذات واجب الوجود کا عین وجود ہونا ضروری ہوا تو متعدد کا فرض کرنا باطل ہوگا اس لیے کہ تعدد کے لیے وجود و تعین کا مختلف ہونا ضروری ہے جس کا اس مقام پر مفقود ہونا مفروض ہے۔ اس تقریر سے معلوم ہوا کہ شبہ مذکورہ کی اس بنیاد

ہنا قائم ہوتی ہے کہ وجود واجب اس کی ذات پر قائم ہے جس کا باطل ہونا معلوم ہو چکا اور ثابت ہوا کہ وجود واجب عین ذات ہے اور وجود اوپر قائم نہیں ہے۔

دوسری وجہ یہ کہ اگر واجب الوجود کا متعدد ہونا فرض کیا جائیگا تو مفہوم واجب الوجود کا ہر ایک فرد پر صدق آنا ضروری ہوگا۔ پس اگر یہ صدق متواظی مساوی ہوگا تو واجب الوجود کا ایک ہی فرد میں منحصر ہونا لازم ہوگا اس لیے کہ اگر افراد کا متعدد ہونا فرض کیا جائیگا تو ہر ایک فرد کے لیے تعین کا حامل ہونا جواز کو باقی فردوں سے ممتاز کرنے کے لازم ہوگا۔ اب اگر ہر ایک تعین کا وجوب جو دنی طرف مستند ہونا فرض نہ کیا جائیگا تو ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی اس لیے کہ وجوب جو کو ہر ایک تعین سے یکساں نسبت ہوگی۔ لہذا اس کا مختلف فرض کرنا درست نہ ہوگا اور اگر ہر ایک تعین کسی خارج کی طرف مستند ہونا فرض کیا جائیگا تو واجب کا محتاج ہونا لازم آئیگا جو شان امکان ہے اور اگر یہ صدق شک (مختلف) ہوگا تو وجوب جو دین ان کا مختلف ہونا لازم آئیگا۔ پس جس فرد کا کہ وجوب وجود میں ناقص ہونا فرض کیا جائیگا وہ ممکن ہوگی اور واجب الوجود کا محض ایک ہی فرد میں منحصر ہونا عین ہوگا جو ہر ایک جہت سے کامل اور شائبہ نقص سے مبرا ہوگی۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ واجب الوجود کا خیر محض اور ہر ایک جہت سے کامل ہونا اور ہر ایک شائبہ نقص و عیب سے مبرا و منزہ ہونا ضروری ہے ورنہ اس کا اپنے کمال میں غیر کی طرف محتاج ہونا لازم آئیگا جو شان ممکن ہے۔ اب اگر واجب الوجود کا متعدد ہونا فرض کیا جائیگا تو ہر ایک جہت کا خیر محض اور ہر ایک نقص و عیب سے مبرا ہونا لازم آئیگا اور کوئی خونی اور کمال ایسا نہ ہوگا جو ایک جہت سے مبرا اور دوسرے میں نہ ہو ورنہ اس کا واجب فرض کرنا صحیح نہ ہوگا اور اس صورت میں واجب الوجود کا متحد ہونا اور ایک ہی فرد میں منحصر ہونا ثابت اور متعدد کا فرض کرنا باطل ہوگا اس لیے کہ متعدد ہونے کی صورت میں لازم آئیگا کہ ہر ایک واجب الوجود میں ایسا کمال موجود ہو جو دوسرے میں موجود نہ ہو جو بمنزہ شخص ہوا اور لو کہی وجہ سے ان میں باہم امتیاز حاصل ہوا اور اس تقدیر پر ہر ایک واجب کا اوّل محض کمال سے جاری ہونا لازم آئیگا جو دوسرے واجب کے ساتھ مخصوص ہے اور اس کے ممتاز ہونے کا

سبب قرار پاتا ہے اور ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں ہر ایک نے واجب الوجود کا ناقص اور ممکن ہونا لازم آئیگا
جو خلاف مفروض ہے۔ اب اگر انہیں سے فقط ایک کا خیر محض اور کامل ہونا اور باقی کا ناقص ہونا مفروض
کیا جائیگا تو قطعاً کامل ہی کا واجب ہونا اور باقی کا ممکن ہونا معین ہو گا اور توحید ثابت ہوگی اور
واجب کا متعدد فرض کرنا باطل ہوگا۔

چوتھی وجہ یہ کہ اگر واجب الوجود کا متعدد ہونا فرض کیا جائیگا تو جملہ ممکنات کو ہر ایک واجب
اور ہر ایک واجب کو ہر ایک ممکن سے وہی نسبت ہوگی جو دوسرے واجب کو اس (ممکن) سے
فرض کی جائیگی اس لیے کہ ہر ایک واجب کا ہر جہت سے کامل اور باہم مساوی ہونا اور ہر ایک ممکن قبول
فیض میں یکساں ہونا مفروض ہے۔ اس صورت میں اگر ہر ایک ممکن کا ہر ایک واجب الوجود سے
صادر ہونا فرض کیا جائیگا تو ہر ایک واجب الوجود کا علت ناقصہ ہونا اور جملہ ممکنات کے لیے
کافی نہ ہونا لازم آئیگا جس کا باطل ہونا بہت واضح ہے اس لیے کہ ہر ایک علت کا وجود باقی کے ساتھ
موصوف ہونا مفروض ہے جو افاضہ و افادہ میں کافی ہے اور اسی طرح ہر ایک معلول کا وصف ہونا
کافی ہے ساتھ موصوف ہونا مفروض ہے جو استفاضہ و استفادہ میں کافی ہے اور جبکہ طرفین سے شرط اتفاق
و استفادہ کا موجود ہونا فرض کیا گیا تو ہر ایک ممکن کا ہر ایک واجب سے صادر ہونا اور ہر ایک واجب
اوس کے لیے علت تامہ ہونا لازم ہو گا لکن ہر ایک واجب کا علت تامہ ہونا باطل ہے ورنہ معلول
واحد کا متعدد مستقل علتوں سے صادر ہونا اور واحدی پر ہونا لازم آئیگا جس کا باطل ہونا
معلوم ہے اب اگر یہ ممکنات کے لیے ایک ہی واجب الوجود کا علت ہونا فرض کیا جائیگا تو ترجیح
بلامرج لازم آئیگی۔ اسی طرح اگر بعض ممکنات کا ایک واجب الوجود سے اور بعض آخر کا دوسرے واجب الوجود
صادر ہونا فرض کیا جائیگا تو تخصیص بلا تخصص لازم آئیگی اس لیے کہ ہر ایک واجب الوجود کا ہر ایک
و افاضہ کے ساتھ موصوف اور باہم مساوی ہونا مفروض ہو رہا ہے اگر واجب الوجود کا متعدد ہونا فرض کیا جائیگا
تو باب فیض کا سدود ہونا لازم آئے گا۔ اور اس تفسیر سے حقیقی معنی اس آیت شریفہ کے معلوم ہوسکے کہ
لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ۚ أَلَا سَمِيعٌ عَلِيمٌ ۚ مَن فِي السَّمٰوٰتِ مَن فِي الْأَرْضِ مُدَّةٌ قَلِيلٌ لَّوْنُ الْغَاثِ وَالنَّوَاسِطِ ۚ فَسَاحِدٌ

اور اگر کسی ممکن کے صادر ہونے میں ہر ایک واجب الوجود کا دوسرے واجب الوجود کی طرف محتاج ہونا فرض کیا جائیگا تو ہر ایک واجب الوجود کا ممکن ہونا لازم آئیگا اور اگر بعض کا بعض آخر کی طرف محتاج ہونا اور بعض کا مستغنی ہونا فرض کیا جائیگا تو محتاج کا ممکن ہونا لازم آئیگا۔ بہر حال اگر واجب الوجود کا متعدد ہونا فرض کیا جائیگا تو مذکورہ بالا خرابیوں میں لازم آئیگی۔ لہذا اس کا متعدد فرض کرنا باطل ہوگا اور توحید ثابت ہوگی۔

پانچویں وجہ یہ کہ اگر واجب الوجود کا متعدد ہونا فرض کیا جائیگا تو اون (متعدد وجہوں) کی کو کسی خاص عدد کا مقرر کرنا ضروری ہوگا اس لیے کہ غیر متناہی کا بالفعل موجود ہونا محال ہے لکن کسی خاص عدد کے مقرر کرنے میں ترجیح بلامرج لازم آئیگی اس لیے کہ عدد کے ہر ایک مرتبہ کو واجب الوجود کے ساتھ یکساں نسبت ہے اب اگر کسی خاص عدد کے مقرر ہونے میں کسی خارجی چیز اور غیر ذات کا دخل اور مرجع ہونا فرض کیا جائیگا تو اس (غیر) میں کلام کیا جائیگا پس اگر اس کا واجب ہونا فرض کیا جائیگا تو اس کا غیر ہونا باطل ہوگا جو خلاف مفروض ہے اور اگر اس کا ممکن ہونا فرض کیا جائے گا تو اس کی علت میں کلام کیا جائے گا اور بہر حال خلاف مفروض تسلسل لازم آئے گا۔

اور اس سب کے علاوہ یہ ہے کہ واجب الوجود کا اس کی طرف محتاج ہونا بھی لازم آئیگا اور چونکہ واجب الوجود کے متعدد فرض کرنے میں ایسے ایسے بے معنی اور فضول باتوں کا سامنا ہوتا ہے۔ لہذا اس (واجب الوجود) کا متعدد فرض کرنا بھی مہمل اور لاطائل ہوگا اور توحید بہر حال ثابت ہوگی۔

چھٹی وجہ یہ کہ اگر واجب الوجود کا متعدد ہونا فرض کیا جائیگا تو تین صورتوں میں سے کسی ایک کا فرض کرنا واجب ہوگا۔

۱۔ ہر ایک واجب الوجود کا قوی اور تدبیر عالم اور افاضہ وجود میں مستقل ہونا اس صورت میں اگر حجب ممکنات کا ہر ایک کی طرف مستند ہونا فرض کیا جائیگا تو معلول واحد شخصی پر متعدد مستقل علتوں کا وارد ہونا لازم آئیگا۔ اور اگر بعض ممکنات کا ایک کی طرف اور بعض آخر کا دوسرے کی طرف مستند ہونا فرض کیا جائیگا تو ترجیح بلامرج لازم آئیگی اور اگر کسی خارجی چیز کا مرجع ہونا فرض کیا جائیگا تو ہر ایک واجب الوجود کا ممکن اور اپنے کمال میں غیر کی طرف محتاج ہونا لازم آئیگا پس اگر ہر ایک واجب الوجود کا قوی اور مستقل ہونا

الظاہر فی الثانی - فان قلت انہما اثنا عشر ہے۔ پس اگر تم او کو دو دیکھتے ہو تو اس امر سے خالی نہیں ہے
 لایخلو ان یكونا متفقین من کل جهة کہ وہ دونوں ہر ایک جہت سے متفق ہونگے یا جدا ہونگے۔
 او مقتدیین فلما رأینا الخلق منتظماً پس جبکہ ہم نے مخلوق کو منتظم اور فلک کو جاری اور تدبیر کو دور
 والفلک جاریاً والتدبیر واحداً واللیل اور شب روز اور آفتاب و ماہتاب کو ایک طریقہ پر قرار کر دیا
 والنہار والشمس والقمر دل صحتہ الامم تو صحت امر و تدبیر اور امور کی مشابہت فی اس امر پر دلالت کی
 والتدبیر وایتلاف الامر علی ان المذکر کہ مدبر عالم ایک ہے۔ بعد ازاں اگر تم دو خدا کے موجود ہونیکا
 واحد ثمر یلزمک ان ادحیت اثنتین دعویٰ کرو گے تو تمہارا نام ہوگا کہ ایک جداگانہ چیز کے جو نسبتاً
 فرجة بینہما حتی یكونا اثنتین ہو موجود ہونیکا بھی اقرار کرو تا اینکہ خدا دو ہوں اور یہ جداگانہ
 فصارت الفرجة ثالثہ بینہما فاقول کیا چیز اون دونوں میں ہمیشہ سے اُنکے ساتھ تیسری چیز قرار پائے
 معہما فیلزمک ثالثہ۔ پس تیسری چیز اُن کو وجود ہونے کا اقرار کرنا لازم ہوگا۔

اس کلام بحر نظام کی توضیح و شرح میں بعض علماء اعلام نے جو کہہ بیان فرمایا ہے اسکا خلاصہ یہ ہے
 کہ اگر دو مبدع واجب الوجود موجود ہونا فرض کیا جائیگا تو وہ دونوں واجب الوجود بالذات ہونگے
 ورنہ اونسے وجود دہری کا افاضہ متنع ہوگا ایسے کہ وجود میں خدا کے سوا کوئی اور چیز مؤثر نہیں ہے۔
 پس یا تو وہ دونوں قدیم اور واجب الوجود اور قوی ہونگے اور تدبیر ملک مملکت میں استقلال کرتے ہوئے
 تا اینکہ جملہ ممکنات کو اون دونوں سے یکساں نسبت ہوگی یا وہ دونوں ضعیف اور ایجاد عالم میں غیر مستقل
 ہونگے یا اونہیں سے ایک قوی اور دوسرے ضعیف ہوگا لکن یہ تینوں قسمیں باطل ہیں۔

پس پہلی قسم اسلئے باطل ہے کہ اگر اون دونوں کا قوی ہونا فرض کیا جائیگا تو جملہ ممکنات کو اون دونوں
 یکساں نسبت ہوگی اور کسی ایک کو بعض ممکنات کے ساتھ خصوصیت نہ ہوگی بلکہ ہر ایک کا ارادہ ایجاد
 مستقل ہونا ضروری ہوگا اور ایجاد ممکنات میں ہر ایک واجب کا دوسرے کے لیے مانع ہونا لازم آئیگا
 ایسے کہ ایجاد میں اون دونوں کا مجتمع ہونا ممکن نہ ہوگا کیونکہ معلول شخصہ پر دو قائل ہوتوں کا وارد ہونا محال
 اور اس صورت میں کسی ممکن کا موجود ہونا متنع ہو جائیگا اور آیتہ شریفہ لو کان فیہا الئمۃ الا اللہ لفسد تبارک فیہ

مطلب کی طرف اشارہ ہے اور فساد سے فنا بالکل مراد ہے لکن ممکنات کا موجود نہ ہونا خلاف واقع ہے۔ پس اول دونوں میں سے کوئی واجب نہ ہو سکتا کہ کوئی نہ کرے اور دونوں واجب الوجود قوی مطلق نہ ہونگے حالانکہ اول دونوں کا قوی نہ ہونا خلاف مفروض ہے۔ اور حضرت نے جو ارشاد فرمایا ہے فان کان قویہین فلما لا یدفع کل واحدہما صاحبہ وتیفر بالتدبیر۔ اس کے معنی یہی ہیں۔

اور دوسری قسم اس لیے باطل ہے کہ اگر اول دونوں کا ضعیف ہونا فرض کیا جائیگا تو اول میں سے کوئی ہی واجب الوجود نہ ہوگا۔ اور اگر فرض کیا جائے کہ وہ دونوں کل عالم کی ایجاد کی قوت پر ہیں لکن وہ کل عالم کی ایجاد میں مستقل نہ ہونگے ارادہ نہیں کرتے بلکہ فقط بعض ممکنات کی ایجاد کا ارادہ کرتے ہیں تب ہی وہ واجب الوجود بالذات نہ ہونگے اس لیے کہ جمیع ممکنات کو اول دونوں سے یکساں نسبت ہے پس اگر بعض ممکنات کی ایجاد کا ارادہ فرض کیا جائیگا تو ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی۔

اور تیسری قسم اس لیے باطل ہے کہ ضعیف کا واجب الوجود فرض کرنا درست نہیں ہے اس لیے کہ اگر دوسرے واجب الوجود کے مقابلہ میں عاجز ہونا مفروض ہے اور عاجز ہونا اس کے ممکن و محتاج ہونے کی دلیل ہے۔ اور حضرت نے جو ارشاد فرمایا ہے وان رعمت ان احدہما قوی والاخر ضعیف ثبت انہ واحد للجزء الظاہ فی الثانی۔ او میں اسی مطلب کی طرف اشارہ ہے اور اگر ان کے قوی یا ضعیف ہونے سے قطع نظر کچھ ہے اور دوا واجب الوجود کا موجود ہونا فرض کیا جائیگا تو دو حال سے خالی نہ ہوگا یا ہر جہت سے وہ دونوں متفق ہونگے یا مختلف ہونگے پس اگر دو کچھ جہت سے متفق ہونا فرض کیا جائیگا تو اول دونوں میں امتیاز نہ ہوگا اس لیے کہ وہ دونوں میں امتیاز اس وقت ہوتا ہے جبکہ ہر ایک کی علیحدگی کا تعین فرض کیا جائے لہذا اس صورت میں توحید ثابت ہوگی اور ان کا متعدد فرض کرنا بھی معنی ہوگا اور اگر ان کا ہر جہت سے مختلف ہونا فرض کیا جائیگا تو اس فرض کے باطل ہونے میں شبہ نہ ہوگا۔ اس لیے کہ مخلوقات کا نظم اور باہم مربوط ہونا اور عالم علوی و سفلی اور موجودات عقلی و جسمانی میں پیوستگی اور کمال مناسبت کا موجود ہونا اور کائنات میں تدبیر و تصرف کا صحیح و درست ہونا اس امر پر لالت محتمل ہے کہ ان سب چیزوں کا مدبر واحد و یکساں ہے۔ اور اگر دوا واجب الوجود کا موجود ہونا ہی فرض کیا جائے

تو صحت تدبیر و درستی نظم سے اس قدر ضرورت ثابت ہو گا کہ ان دونوں میں ایک معنی تھا مشترک ہیں اگرچہ
دوسری جہت سے وہ دونوں مختلف ہوں اور اس صوت میں وہ دونوں ہر جہت سے مختلف ہوں
اور ہر ایک کا مابہ الاشتراک اور مابہ الاتقیا سے مرکب ہونا لازم آئیگا۔ اور حضرتؑ نے جو ارشاد فرمایا
فان قلت انما اثنان لا یخلوان کیونما یتفقین من کل جہۃ او منفترقین فلما رأینا الخلق منتظما و الفلك جاریا
والتدبیر واحد و اللیل والنہار و الشمس والقمر دل صحت الامر و التدبیر و اتلاف الامر علی ان المدبر واحد
اوسیم اس مطلب کی طرف اشارہ ہے۔ اور حضرتؑ کے کلام کا محصل یہ ہے کہ اگر فرض کیا جائے کہ
واجب الوجود دو ہیں تو دو حال سے خالی نہ ہو گا یا وہ دونوں ہر جہت سے متفق ہونگے یا ہر جہت سے
مختلف ہونگے پس جبکہ ہم نے مخلوق کو منظم اور فلک کو متحرک دیکھا اور شب و روز اور آفتاب و مریخ
اپنے اپنے امور میں ایسی حکمت و انتظام کے ساتھ مصروف پایا جس پر ہر ان منفعین مترتب ہوتی ہیں تو یہی
مناسبت سے عقل نے فقط ایک مدبر حکیم کے موجود ہونے پر حکم کیا اور بالکل اگر دو واجب الوجود کا وجود
ہونا فرض کیا جائیگا تو یا عالم میں نظم و مناسبت باقی نہ رہیگی یا دونوں کی حقیقت و ذات کا مرکب ہونا
لازم آئیگا اس لیے کہ اگر وہ ہر جہت سے متماثل اور مخالف ہونگے تو انتظام عالم باقی نہ رہیگا اور اگر وہ بعض
جہات میں مشترک اور بعض جہات میں مختلف ہونگے تو ان دونوں کا مرکب ہونا لازم آئیگا لکن حضرتؑ نے
اس دلیل میں لزوم ترکیب کی طرف اشارہ نہیں فرمایا بلکہ اس کو مابعد کی دلیل میں بیان فرمایا ہے
اور وہ یہ ہے۔ ثم یلزم ان اوجہات اثنین فرجۃ بینہما حتی کیونما اثنین فصدارت الفرجۃ ثالثۃ بینہما قیدیما
معہ فیلزم ثلثہ۔ اور اس کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر تم دو خدا کے موجود ہونیکا دعویٰ کرو گے تو ان
دونوں میں ایک جدائی اور امتیاز کا فرض کرنا ہی تمہارا لازم ہو گا اور اس امتیاز کا کسی امر ممکن کی وجہ سے
فرض کرنا صحیح نہ ہو گا اس لیے کہ ممکن اپنے وجود میں کسی خالق کا محتاج ہو گا پس ضرور ہو گا کہ وہ امتیاز کسی امر قدیم
کی وجہ سے حاصل ہو اور کسی دوسرے موجود کی وجہ سے موجود نہ ہوا ہو پس دو واجب الوجود کے فرض کرنے سے
چارہ واجب الوجود کا موجود ہونا لازم آئیگا۔ اور حضرتؑ نے جو ارشاد فرمایا ہے کہ دو واجب الوجود کے
فرض کرنے سے تین واجب الوجود کا موجود ہونا لازم آئیگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حضرتؑ نے اقل امر بقصا فرمایا

باین معنی کہ لا اقل اول و نون میں سے ایک کا کسی میسر وجودی پرتل ہونا ضروری ہوگا اگرچہ دوسرے کا
 اوس (میسر وجودی) پرتل ہونا فرض نہ کیا جائے اور حصول تمیز کے لیے اسی قدر کافی فرض کیا جائے
 کہ ایک کسی میسر وجودی پرتل ہو اور اس صورت میں دو واجب الوجود کے فرض کرنے سے تین کا موجود
 فرض کرنا بہر حال ضروری ہوگا۔ اور جبکہ تین واجب الوجود کا موجود ہونا فرض کیا جائیگا تو لا اقل پانچ
 واجب الوجود کا موجود ہونا لازم آئیگا اس لیے کہ تین کا موجود ہونا مفروض ہو چکا ہے اور چونکہ اون تینوں میں ہی
 کسی میسر کے موجود ہونے کی حاجت ہوگی لہذا اگر ایک واجب الوجود میں میسر عدمی اور باقی دونوں میں میسر
 وجودی فرض کیا جائی تو پانچ واجب الوجود کا موجود ہونا لازم آئیگا اور اس طرح اس سلسلہ کا غیر تنہا ہی ہونا لازم
 آئیگا اور چونکہ غیر تنہا ہی کا وجود محال ہے لہذا واجب الوجود کا متعدد فرض کرنا محال ہوگا اور توحید ثابت ہوگی
ساتویں وجہ یہ کہ اگر واجب الوجود کا متعدد ہونا فرض کیا جائیگا تو انبیاء علیہم السلام کا دروغ گو اور
 کاذب ہونا یا تعدد واجب الوجود کا باطل ہونا لازم آئیگا اس لیے کہ انبیاء علیہم السلام نے واجب الوجود کے
 واحد و یکتا ہونے کی خبر دی ہے۔ اب گراونکا اس خبر میں صادق ہونا فرض کیا جائیگا تو تعدد واجب
 باطل ہونا لازم آئیگا اور اگر تعدد واجب الوجود کا ثابت ہونا فرض کیا جائیگا تو انبیاء کا دروغ گو اور کاذب
 ہونا لازم آئیگا لکن انبیاء کا صادق اللہ ہونا معجزہ وغیرہ سے ثابت ہو چکا ہے لہذا واجب کا متعدد فرض
 کرنا باطل ہوگا۔ اور اس مطلب کی دوسری عیادت میں یہ تقریر ہو سکتی ہے کہ اگر دو شخصوں یا زائد کا ہونا واجب
 ہونا فرض کیا جائیگا تو ہر ایک پر ہر ایک خلق کے لیے انبیاء کا مبعوث کرنا واجب ہوگا اس لیے کہ ہر ایک کا
 کمال حکمت کے ساتھ موصوف ہونا اور جملہ ممکنات کا یہ نسبت اونکے مساوی ہونا مفروض ہے۔ اب
 اگر انبیاء مقرر شدہ کا ہر ایک واجب کی طرف سے مبعوث ہونا فرض کیا جائیگا تو انبیاء کا دروغ گو ہونا
 لازم آئیگا اس لیے کہ اونہوں نے فقط ایک ہی واجب کی طرف سے اپنا مبعوث ہونا بیان کیا ہے اور
 اگر انبیاء مقرر شدہ کا فقط ایک ہی واجب کی طرف سے مبعوث ہونا فرض کیا جائیگا تو دوسری واجب
 کا فعل واجب کو ترک کرنا لازم آئیگا لکن واجب الوجود کا فعل واجب کو ترک کرنا محال ہے لہذا واجب
 متعدد فرض کرنا ہی محال ہوگا۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام نے خدا کا واحد و یکتا ہونا بیان کیا

اور اپنے صادق اللہ ہے جو نے معجزہ کو ظاہر فرمایا ہے اب اگر وہ شخصوں کا واجب الوجود ہو تو ہر ایک انبیاء کے کو خطرات بیانی سے کوکنا اور زجر و توبیخ کرنا اور ان کے لیے معجزہ کا ظاہر نہ کرنا لازم ہوتا ہے اس لیے کہ وہ لوگوں کا ذہن کی تصدیق کا قبیح ہونا اور اس سے حکیم مطلق کا منکر ہونا معلوم ہے مگر جبکہ ایسا نہیں ہوتا تو وہ شخصوں کا واجب الوجود ہونا باطل اور فقط ایک خدا کا وجود ثابت ہوا۔

اگرچہ حضرت امیر المؤمنین علیہ السلام نے ان مطالب کی طرف اپنے ایک مختصر کلام میں اشارہ فرمایا ہے لہذا اس مقام پر اس کا تذکرہ اور تہریر کا نقل کرنا مناسب ہے چنانچہ حضرت ۱۲؎ (جناب امام حسن علیہ السلام و ارشاد فرمایا) یا بَنیَّ اِنَّہٗ لَوَکَانَ لِرَبِّکَ شَرِیْکٌ لَّا تَتَّکِ رَسُلَہٗ وَّ لَیْسَ اَتَاہُ مَصْلَکَہُ وَّ سُلْطٰنَہٗ وَّ تَعْرِفُ اَفْعَالَہٗ وَّ صَفَآتَہٗ کرے اور اس کے افعال و اوصاف کو بھی پہچانتے مگر وہ معبود یکتا ہے و لکنہ اللہ و احد مکا و صفت نفسہ جیسا کہ اس نے اپنی ذات کا وصف کیا ہے۔

اور اس کلام کی شرح اور اس کے مطالب کی توضیح کے لیے بعض علماء اعلام نے جو کچھ بیان فرمایا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اس کلام کی تفسیر کئی طرح ہو سکتی ہے۔

(۱) یہ کہ اگر خداے برحق کے علاوہ کوئی دوسرا خدا ہوتا تو وہ بھی واجب الوجود بالذات ہوتا اور ممکنات کو جو نسبت کے خداے برحق کے ساتھ محال ہے وہی نسبت اس کے ساتھ بھی محال ہوتی اور ہر ایک کو جو ممکنات کیساں نسبت ہوتی اور اگر بعض ممکنات کا ایک کے ساتھ اور بعض آخر کا دوسرے کے ساتھ مخصوص ہونا فرض کیا جاتا تو صحیح بلا مرجع لازم آتی جس کا باطل ہونا معلوم ہے پس اس کے لیے بھی رسول اور کتابین ہونا ایسے کہ حکیم قدیر پر عظیم پر پیغمبر کا مبعوث کرنا اور شریعت کا بھیجنا واجب ہے اس صورت میں خداے برحق کے فرستادہ رسولوں کے ساتھ اس کے رسولوں کا متحد ہونا لازم ہو گا یا مفارقت ہونا مگر متحد ہونا باطل ہے ایسے کہ خداے برحق کے رسولوں نے اس کے واحد و یکتا ہونے کی خبر دی ہے وہ خبر صادق ہے اور معجزہ سے اس کی تصدیق ہو چکی تھی اور لو بخلاف مفارقت ہونا بھی باطل ہے ایسے کہ کسی شخص نے دوسری خدا کے موجود ہونے کو بیان نہیں کیا بلکہ پیغمبروں کی خبر کسی دوسری خدا کے نہ ہونے پر دلالت کرتی ہے۔

(۲) اگر خداے برحق کے لیے کوئی شریک ہوتا تو رسولوں کو اس بیان سے منع کرتا کہ خدا ایک ہی اور انکو اخبار کا ذریعہ پرزہر و توبیخ کرتا اور اگر کما جلتے کہ وہ رسولوں کے زجر و توبیخ پر قادر نہ تھا تو اسکا ضعیف ہونا لازم آئیگا حالانکہ واجب الوجود کا ضعیف ہونا جائز نہیں اور ضعیف ہونا ممکن بالذات کی صفت ہے اور اسی طرح خداے برحق پر بھی رسولوں کا زجر و توبیخ کرنا اور اخبار کا ذریعہ سے وکنا لازم نہ تھا پس یہ امر کیونکر صحیح ہو سکتا ہے کہ جو پیغمبر معوث ہو وہ خبر دروغ کو بیان کرے اور اس کے پونچانی میں سعی کرے اور خدا اسکو معجزہ عطا کرے جو اسکی خبر دروغ کو خبر صادق کی صوت میں نمایان کرے ایسے کام کو خداے حکیم اختیار نہیں کر سکتا اور فعل قبیح اور ظلم پر راضی نہیں ہو سکتا۔

وَمَا رَبُّكَ إِلَّا ظَلَامٌ لِّلْعَبِيدِ۔ { تمہارا خدا بندوں پر ظلم کرنے والا نہیں۔

(۳) اگر وہ خدا ہوتے تو ہر ایک خدا سے ایک عالم صادر ہوتا ایسے کہ واجب الوجود بالذات کا جو خیر محض اور جو مطلق ہوا اور جملہ کمالات برکات پر حاوی ہو محض ہونا جائز نہیں ہے پس جو کہہ کہ ایک خدا کے لیے سزاوارتہ اسی کے مثل دوسرے کے لیے بھی سزاوار ہوگا اور یہ باطل ہے ایسے کہ انبیاء خدا خبر صادق ہیں انہوں نے خدا کے واحد و یکتا ہونے کی خبر دی ہے اور یہ کہ جملہ موجودات اور تمام عالم کو ایک ہی خدا نے پیدا کیا ہے اور خداے برحق کے علاوہ کوئی دوسرا خدا موجود نہیں۔ یہاں اگر بعض ممکنات کے لیے کسی دوسرے خدا کا موجود ہونا فرض کیا جائیگا تو انبیاء کا اور انکو خدا کا لازم آئیگا اور خبر ہوگا کہ وہ انبیاء کو کذب مذکور سے منع کرے اور اس طرح واجب تھا کہ دوسرا خدا انکو کذب سے منع کری مگر چونکہ مانعت نہیں ہوتی لہذا دوسرے خدا کا فرض کرنا باطل ہوگا۔

دوسری صفت اوس (صانع عالم) کا قادر و مختار ہونا۔ اور قدرت و اختیار سے وہ صفت ہر اوست جسکی بنا پر کسی ممکن کا بجالانا یا ترک کرنا صحیح ہو۔ اور فاعل اوس ممکن بجالانے یا ترک کرنے میں مجبور و مضطر نہ ہو اور اس صفت کے بالخصوص ثابت ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر موثر عالم (واجب الوجود) کا فاعل موجب (منسطر) ہونا اور قادر و مختار نہ ہونا اور اسکا کسی ممکن کے بجالانے یا ترک کرنے میں مجبور اور عاجز ہونا چاہا جائیگا تو قدیم کا حادث یا حادث کا قدیم ہونا لازم آئیگا ایسے کہ فاعل موجب کا اثر اوس پر چند نہیں ہوگا

جیسے آفتاب سے روشنی کا جلد نہ ہونا پس اگر عالم کا حادث ہونا فرض کیا جائیگا تو موثر عالم کا حادث ہونا لازم آئیگا۔ حالانکہ موثر عالم کا قدیم ہونا ثابت ہو چکا ہے۔ اور اگر موثر عالم کا قدیم ہونا فرض کیا جائیگا تو عالم کا قدیم ہونا لازم آئیگا حالانکہ اس کا حادث ہونا ثابت ہو چکا ہے۔ اور چونکہ حادث کا قدیم ہونا او قدیم کا حادث ہونا باطل ہے لہذا موثر عالم کا فاعل موجب ہونا بھی باطل ہوگا اور اس کا قادر و مختار ہونا ثابت ہوگا۔ اور حق تعالیٰ کی قدرت عام ہے اور ہر ایک ممکن سے متعلق ہو سکتی ہے خواہ وہ ممکن خیر ہو یا شر نور ہو یا ظلمت۔ حسن ہو یا قبح۔ مقدر و ربندہ ہو یا نہ ہو۔ مقدر و ربندہ کے مثل ہو یا نہ ہو اس لیے کہ اگر ممکن کا

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ حق تعالیٰ سے فقط ایک ہی شے صادر ہو سکتی ہے اور اس سے متعدد کا صادر ہونا متنع ہے اور آنکھ یا خیال غلط ہے اس لیے کہ او کو ہر ایک ممکن سے ایک ثابت ہے اور تعدد جہات کا کوئی مانع نہیں ہے۔ اور اس مطلب کی فی الجملہ شرح یہ ہے کہ حکماء نے اس امر کو اختیار کیا ہے کہ حق تعالیٰ سے ایک شے کے سوا جس سے وہ عقل اول کو مولا دیتے ہیں کوئی دوسری شے صادر نہیں ہو سکتی اس لیے کہ اگر خدا سے متعدد چیزوں کا صادر ہونا فرض کیا جائے گا تو اس کی ذات میں کثرت کا موجود ہونا لازم آئے گا کیونکہ جس حیثیت سے ایک چیز صادر ہوئی ہے اسی حیثیت سے دوسری چیز صادر نہیں ہو سکتی بلکہ اس کے صادر ہونے کی حیثیت دوسری چیز کے صادر ہونے کی حیثیت کے مغائر ہوگی۔ اب اگر بہت سی چیزوں کا اس سے صادر ہونا اختیار کیا جائیگا تو اس کی ذات میں کثرت کا تسلیم کرنا ضروری ہوگا۔ اور آنکھ یا خیال غلط ہے اس لیے کہ حیثیت کے متعدد ہونے کی کثرت کا موجود ہونا لازم نہیں ہے بلکہ حیثیت کا متعدد ہونا فقط جہات کے متعدد ہونے کو مستلزم ہے جہاں عقل کے نزدیک کوئی قباحت نہیں۔ اس کے علاوہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ کا قادر و مختار ہونا ثابت ہو چکا ہے اور اس صورت میں اس کی مخلوقات کا کسی خاص ممکن میں منحصر کرنا بے معنی ہوگا اور اس کا عاجز و مضطر اور ممکن ہونا اور عالم کا قدیم ہونا لازم آئے گا حالانکہ اس کا عاجز و مختار اور ہر ایک نقص و عیب سے مبرا ہونا اور عالم کا حادث ہونا ثابت ہو چکا ہے اور اس مسئلہ کی کسی دوسری موقع پر آئندہ شرح کی جائیگی۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ واجب تعالیٰ خیر محض ہے لہذا اس کے لیے شر کے پیدا کرنے پر قدرت نہ ہوگی۔ اور اس شر کا پیدا کرنے والا شیطان ہوگا۔ اور آنکھ یا خیال غلط ہے اس لیے کہ شر کے پیدا کرنے پر قدرت کے محال ہونے کو اس (شر) کا پیدا کرنا لازم نہیں ہے بلکہ اس (شر) سے قدرت کا تعلق ہونا ممکن ہے اگرچہ اس سے قدرت کا کسی وقت بھی تعلق نہ ہو پس کسی شے کو بمقتضائے حکمت یا اس کے شیع ہونے کی وجہ سے ترک کرنا اس کے مقدر ہونے میں قبح نہیں کر سکتا۔ اس کے علاوہ یہ ہے کہ خیر و شر کسی شے کے لیے ذاتی صفات نہیں ہیں بلکہ ایک ہی شے کا خیر و شر ہونیکے ساتھ موصوف ہونا صحیح ہے اس بنا پر کوئی خیر محض نہیں ہو سکتا۔ اور جبکہ ایک ہی شے کا خیر و شر ہونا فرض کیا جائیگا تو اس میں خیر ہونے کی جہتیں زیادہ ہونگی جس کا اختیار کرنا درست ہو۔ اور چونکہ شیطان ممکن ہے لہذا وہ ہر جہت سے شر کے پیدا کرنے پر قادر نہیں ہو سکتا ۱۲

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ خیر کو نور اور شر کو ظلمت پیدا کرتے ہیں۔ اور آنکھ یا خیال غلط ہے اس لیے کہ نہ ظلمت ممکن و حادث اور نہ شعور ہیں۔ لہذا آنکھ یا خیال غلط ہے کہ خیر کو نور اور شر کو ظلمت پیدا کرنے پر قادر ہونا کسی طرح درست نہیں ہو سکتا پس حق پرست کے باقی حکام کی طرح نور و ظلمت بھی مقدر و واجب اور اس کی مخلوق ہیں۔ اور خود خالق نہیں ہیں اور شاید کہ اس مطلب کی کچھ شرح آئندہ بھی ہوگی۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ واجب تعالیٰ کو بھیج کے پیدا کرنے پر قدرت نہیں ہے اس لیے کہ وہ جمل یا حاجت پر دلالت

واقع ہونا جائز نہ ہو تو وہ (ممکن) ممکن نہ رہے بلکہ منع ہو جائیگا۔ اور اگر اسکا واقع ہونا جائز ہو گا تو علی کی حاجت ہوگی اور چونکہ جملہ علتوں کا واجب الوجود کی طرف منتہی ہونا لازم ہے ایسے ہر ایک ممکن کا مقدر و واجب ہونا ثابت ہوگا۔

تیسری صفت { اوس (صانع عالم) کا عالم و دانا ہونا۔ اور علم سے جملہ مہومات و ادراک کا حاصل ہونا مراد ہے خواہ وہ کلی ہوں یا جزئی۔ محال ہوں یا ممکن جو ہر ہوں یا عرض مجرد ہوں یا مادہ اپنی ذات ہو یا غیر۔ اور اس صفت کے ثابت ہونے پر کئی امر دلالت کرتے ہیں۔

امراول۔ یہ کہ جاہل ہونا نقص ہے اور عالم ہونا کمال۔ اور صانع عالم ہر ایک نقص سے منزه اور ہر ایک کمال کے ساتھ موصوف ہے ایسے کہ اگر صانع عالم کا ناقص ہونا فرض کیا جائیگا تو اس کا

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ کتاب ہے اور اونکایہ خیال غلط ہے ایسے کہ نفس قدرت سے وہ دونوں (جمل و حاجت) لازم نہیں آتے بلکہ فعل قہر سے لازم آتے ہیں پس حق تعالیٰ اوس (قہر) کو باوجود قدرت صادر نہیں کرتا ایسے کہ اسکا صادر کرنا حکمت کے خلاف اور جمل باحاجت کو متفق نہیں ہے ۱۲ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ حق تعالیٰ مقدر و بندہ پر قادر نہیں ہے ورنہ اگر حق تعالیٰ کے ارادہ کا قہری فعل کے بجائے اس سے اور بندہ کے ارادہ کا قہری فعل کے ترک کرنے سے متعلق ہونا فرض کیا جائیگا تو وجود عدم کا ایک ہی نخل پر مجتمع ہونا لازم آئے گا۔ اور اونکایہ خیال غلط ہے ایسے کہ مقدر و بندہ کا معدوم ہونا اسی وقت لازم آئے گا جبکہ حق تعالیٰ کے ارادہ کا اس کے موجود ہونے سے متعلق ہونا فرض نہ کیا جائے ورنہ اسکا موجود ہونا لازم ہوگا اور بندہ کا ارادہ کا عدم قرار پایا جائیگا پس وجود عدم کا مجتمع ہونا لازم نہ آئے گا ۱۳ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ حق تعالیٰ کو مقدر و بندہ کے مثل پر قدرت نہیں ہے۔ ایسے کہ مقدر و بندہ کا مثل باطاعت ہو گا یا سفاہت ہو گا اور حق تعالیٰ ان دونوں سے منزه ہے۔ اور اونکایہ خیال غلط ہے ایسے کہ طاعت و سفاہت ایسی صفات ہیں جو اختلاف ذاتی کو متقصی نہیں ہیں بلکہ حقیقت اور سپر قادر ہوگا اور باوجود اس کے اوس (حق تعالیٰ) کا مثل طاعت یا سفاہت کے ساتھ موصوف ہونا لازم نہ ہو گا حالانکہ قادر ہونے کو صادر کرنا لازم نہیں ہے بلکہ صادر کرنا جو مصلحت کے ساتھ مشروط ہوتا ہے ۱۴ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ حق تعالیٰ کو جزئیات زمانہ کا علم نہیں ہوتا ایسے کہ قہر معلوم کو علم کا غیر لازم ہے ورنہ مطابقت نہ رہے گی پس چونکہ جزئیات زمانہ غیر ہوتے ہیں لہذا اگر وہ (جزئیات زمانہ) معلوم ہونگے تو حق تعالیٰ کا علم بھی ہوگا جو کمال ہے اور اونکایہ خیال غلط ہے ایسے کہ اس مقام پر ذات واجب یا اسکی صفات میں غیر نہیں ہوتا بلکہ امور اضافیہ میں غیر ہوتا ہے جو اعتباراً ہیں اور خارج میں موجود نہیں ہیں۔ اس کے علاوہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ کو جزئیات زمانہ کے متغیر ہونے کا بھی علم ہے لہذا اونکا ہر ایک غیر اس کے علم کے مطابق ہوگا اور علم میں غیر اسی وقت لازم آئے گا جبکہ اسکو پہلے سے اونکا متغیر ہونا معلوم نہ ہو ۱۵ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ حق تعالیٰ کو ہر ذات کا علم نہیں ہے ایسے کہ عالم و معلوم میں مغایرت درکار ہے پس اگر حق تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم ہوگا تو لازم آئے گا کہ معلوم میں مغایرت نہ ہو۔ اور اونکایہ خیال غلط ہے اس لیے کہ عالم و معلوم میں اعتباری مغایرت کافی ہے جیسا کہ ممکن کو اپنے نفس کا علم ہوتا ہے۔

محتاج و ممکن ہونا لازم آتیگا حالانکہ اسکا واجب ہونا ثابت ہو چکا ہے لہذا اسکا جہل سے منزعہ
اور علم کے ساتھ موصوف ہونا لازم ہوگا۔

اھر دوسرے۔ یہ کہ عالم ممکن ہے اور جو ممکن ہے وہ بواسطہ یا بدون واسطہ اوس (حق تعالیٰ) کی نظر
مستند ہے۔ اور چونکہ علت کا معلوم ہونا معلول کے معلوم ہونے کو مستلزم ہے۔ اور حق تعالیٰ
اپنی ذات کا عالم ہے لہذا وہ ہر ایک ممکن کا عالم ہوگا۔

اھر سوم۔ یہ کہ حق تعالیٰ مجرور ہے ایسے کہ وہ جسم و حیاتیات سے منزعہ ہے اور جو مجرور ہے وہ اپنی
ذات اور غیر کا عالم ہے ایسے کہ موانع علم کا منقود ہونا مفروض ہو لہذا حق تعالیٰ کا عالم ہونا لازم ہے
اھر چہارم۔ یہ کہ حق تعالیٰ نے افعال محکمہ و متقنہ کو صادر کیا ہے جسپر عالم غصری و فکلی کے بعض
آثار کا مشاہدہ کافی ہے۔ اور جس موجود سے کہ افعال محکمہ و متقنہ صادر ہوں وہ ضرور عالم ہے ایسے
کہ جہائل و نادان سے ایسے افعال کا صادر ہونا محال ہے۔

تبلیغ۔ ہماری تقریرات سابقہ سے بخوبی معلوم ہوا کہ حق تعالیٰ ہر ایک کلی و جزئی پر ازلا و ابد مطلع
اور ادھر شائبہ جہل و نادانی کا کسی طرح جائز نہ ہونا از قبیل ضروریات و بدہیات ہے اور جو شخص

مطلع ہو نہ عالم سے ماسوی اللہ مراد ہے جسین مجال کی صوت ذہنیہ ہی داخل ہے لہذا پہلی دلیل کی طرح اس دلیل سے بھی قطعاً
کا مطلقاً عالم ہونا ثابت ہو گا خواہ اسکا معلوم حال ہو یا ممکن ۱۲ اس دلیل سے حق تعالیٰ کو مجملہ موجودات کے علم کا حاصل ہونا
ثابت ہوتا ہے ۱۲ اس دلیل سے حق تعالیٰ کے لیے عالم غصری و فکلی کے علم کا حاصل ہونا ثابت ہوتا ہے ۱۲

۱۲ چنانچہ صدوق بن بابوی علیہ الرحمۃ نے کتاب التوحید میں فرمایا ہے کہ
العلیم معنا کا انہ علیہ لنفسہ عالم بالسریر مطلع
علی الضمیر لا یخفی علیہ حافیۃ ولا یغرب عنہ
مستقال من غیر انشاء قبل حد و قیاس و بعد
صاحب دہا مترا و علانیۃ اظہر ہا و باطنیۃ
و فی علمہ غریب و جل علی خلاف علم الخلق دلیل
علی انہ تبارک و تعالیٰ بخلافہم فی جمیع معانیہم
واللہ عالم للذاتہ و العالم من یصح منہ الفعل المحکم المتقن
الانفال انہ یعلم الاشیاء بعلمہ کا انیت معقولہ
یعنی بل یقال ان ذات علانہ و حکم الیقین فی جمیع صفا
حق تعالیٰ علیہ نفسہ ہی چیز کو جانتا ہے اور دون کی پوشیدہ باتوں پر
مطلع ہوا دوسرے کوئی شے پوشیدہ نہیں ہے اور اس کو کوئی چیز ذرہ برابر غیب
نہیں ہو سکتی وہ جملہ اشیا کو اپنے پیدا ہونے سے پہلے ہی جانتا ہے اور بعد
کرنے کے بھی جانتا ہے خواہ مخفی ہوں یا ظاہر اور اسکا علم جو علم مخلوقات کو جانتا ہے
وہ اس امر کی دلیل ہے کہ خداوند عالم اولیٰ (مخلوقات) کے جملہ علمانی ہیں اور
بخلاف ہر اور خدا للذاتہ عالم ہیں اور عالم وہ شخص ہے جس سے علم کو دستور ہو
پس نہیں ہو سکتا کہ وہ اشیا کو جو علم جانتا ہے جس طرح کہ اس کے سامنے کسی دوسرے
دوسرے کا ثابت کرنا بھی نہیں ہو سکتا کہ یہ کیا سمجھ کر کہ وہ ذات عالم ہو اور اس طرح اس کے
علم صفات میں ہی طرح کتنا صحیح ہے۔ راستہ حصلہ ۱۲

کسی قسم کے جہل کو حق تعالیٰ کی طرف منسوب کرے وہ باتفاق علماء امامیہ کافر و بیدین ہے۔
پس بغیر لوگوں کا فرقہ حقہ پر وقوع ہد کے قائل ہونے کی وجہ سے تشیع کرا درست نہیں ہے اسلئے
کہ اگر اس تشیع کا منشا یہ ہے کہ فرقہ حقہ یا اسکے کسی عالم نے ہد کے معنی لغوی کیا بتعالیٰ کے
حق میں تجویز کیا ہے جس سے کسی راے کا دوسری راے کے بعد حادث ہونا مراد ہے تو یہ تشیع
باطل ہے کیونکہ فرقہ حقہ میں سے کوئی شخص اس مطلب کا قائل نہیں ہو ا جو صاحب سنی ہوں وہ

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ - اور ابن فہد علیہ الرحمہ نے کتاب عقدہ الداعی میں فرمایا ہے کہ۔
ہو العالم بالسرائر والخصیات التي لا يدركها
عالم الخلق لقوله تعالى وهو عليم بذات
الصدور فلان الغيب عنه مثقال ذرة في
الارض ولا في السماء عالم بتفاصيل
المعلومات قبل حدوثها وبعد
وجودها۔

اور کفھی علیہ الرحمہ نے مصلح میں تحریر فرمایا ہے کہ۔
هو العالم بالسرائر والخصيات والتفاصيل
المعلومات قبل حدوثها وبعد وجودها
والعلم مباعدة في العلم لان قولنا عالم
يفيد ان له معلوما كما ان قولنا سامع
ان له مسموعا واذا وصفنا بانه عليم افادانه
منى صح معلوم فهو عالم كما ان صيغة
ان له مسموع فلا بد ان يكون سامعا
له قاله الطبرسي فالعلوم كلها من جهة
لانها لا تخلق من ان تاكون ضرورية فهو
الذي فعلها هو استدلالية فهو الذي قام
الحجة عليها فلا علم لاحد الا منه سبحانه۔

بہر حال شیعوں میں کوئی عالم ایسا نہیں ہے جو حق تعالیٰ کی تقدس ذات کے لیے کسی قسم کی جہالت اور ادا کو تو نہ
کرے نہ ہو بلکہ علماء نے ایسے شخص کے کافر ہونے کو بیان فرمایا ہے جو حق تعالیٰ کے لیے کسی نقصان کی صفت کو ثابت
کرے نہ ہو بلکہ حال کتب مبسوط کی طرف رجوع کرنے سے معلوم ہو سکتا ہے ۱۲
۱۳ کیا استفادہ کلام الجہری يقال بانه في هذا الامر بدائے نشأ فیہ رای ۱۲

اس طلب پر کوئی شاہد مقبول پیش کریں بلکہ فرقہ حقہ میں کوئی کتاب ایسی نہ ہوگی جس میں بڑا مسئلہ مذکور ہو اور اس کے معنی لغوی کی حق تعالیٰ سے نفی نہ کی گئی ہو جو کتب علماء کی طرف سے جمع کرنے سے مظلوم ہو سکتا ہے۔ اس مقام پر بعض حضرات کی عبارتوں کے خلاصہ کا وارڈ کر دینا مصلحت ہے۔

(۱) صدوق علیہ الرحمہ نے کتاب التوحید میں فرمایا ہے کہ بدلے ہمارے نزدیک بداندامت مراد نہیں ہے جیسا کہ جاہل لوگ گمان کرتے ہیں تعالیٰ اللہ عن ذلک علواً کبیراً بلکہ بدامنی مراد یہی مرادیت ہے کہ حق تعالیٰ فاعل بالاختیار ہے جو قوت کسی چیز کے پیدا کرنے کا ارادہ کرتا ہے تو اس کو قائم عدم ہے و جود میں لاتا ہے بعد ازاں جو قوت اس کے معدوم کرنے میں مصلحت دیکھتا ہے تو اس کو معدوم کر دیتا ہے اور اس کی جگہ پر دوسری چیز کو پیدا کر دیتا ہے۔ اسی طرح جو قوت کہ کسی کو بجالانے میں مصلحت دیکھتا ہے اس کے بجالانے کا حکم کرتا ہے۔ اور جو قوت کہ اس کے بجالانے میں کوئی مفیدہ دیکھتا ہے تو اس سے منع کر دیتا ہے اور اسی طرح اس کے عکس کا حکم ہے جیسے شریعتوں کا نسخہ کر دینا جملہ کا بدل دینا۔ عہدہ کا زین شوہر مردہ پر واجب کر دینا پس جو شخص کہ خداوند عالم کی یہی اقرار کرے کہ حق تعالیٰ کو اختیار ہے جو چاہے کرے اور جس شے کی جگہ پر چاہے دوسری شے کو پیدا کرے۔ اور جس چیز کو چاہے مقدم کرے اور جس چیز کو چاہے مؤخر کرے۔ اور وہ جس فعل کا چاہے حکم دے تو اس نے بڑا کافر کیا اور کوئی چیز اس سے بہتر نہیں ہے کہ خدا کے پیدا کرنے حکم کرنے۔ مقدم مؤخر کرنے معدوم کے موجود اور موجود کے معدوم کرنے کا اقرار کیا جائے۔ اور بڑا کے قائل ہونے میں یہودیوں پر روئے اس لیے کہ ان کے نزدیک حق تعالیٰ ہر ایک امر سے خارج ہو چکا ہے۔ اور ایک کچھ اختیار نہیں ہے پس ہم لوگ اون (یہودیوں) کی رد میں کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ کے لیے ہر روز ایک شان جدا کا نہ ہے کسی کو زندہ کرتا ہے کسی کو مارتا ہے کسی کو روزی دیتا ہے جو چاہتا ہے کرتا ہے اور بدلے ندامت مراد نہیں ہے بلکہ اس سے کسی امر کا ظاہر ہونا مراد ہے۔ چنانچہ عرب کہتے ہیں کہ بدائی فی طریق شخص۔

میرے لیے میرے راستہ میں ایک شخص ظاہر ہوا۔

اور حق سبحانہ و تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے کہ۔

وَبَدِّلْهُ مِنَ اللَّهِ مَا لَكَ بِهِ قُوًى ۝ ااور اہل حق کے لیے حق تعالیٰ کی جانب سے وہ ام ظاہر
محتسبون ۱۵ پارہ ۲۴ سورہ زمر کہ غرض ہوا اسکا وہ گمان نہ رکھتے تھے۔

پس جبکہ حق تعالیٰ کے لیے کسی بندہ سے صلہ رحم ظاہر ہوتا ہے تو اسکی عمر میں زیادتی کر دیتا ہے
اور جبکہ اس سے قطع رحم ظاہر ہوتا ہے تو اسکی عمر سے کم کر دیتا ہے۔ اور اسی طرح جبکہ کسی بندہ سے
ارتکابِ ناپا ظاہر ہوتا ہے تو اسکی روزی اور عمر کو کم کر دیتا ہے۔ اور جبکہ اس سے عنفت ظاہر ہوتی
تو اسکی روزی اور عمر کو زائد کر دیتا ہے۔ اور بدلہ کے بھی معنی حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام کے
قول ما بدّل اللہ ما بدّل انی اسمعیل ابنی میں ہی مراد ہے اور اسکا حاصل یہ ہے کہ خدا کی
کوئی امر ایسا ظاہر نہیں ہوا جیسا کہ میرے فرزند اسمعیل کے حق میں ظاہر ہوا اس لیے کہ حق تعالیٰ نے اسکو
مجھ سے پہلے ہلاک کر دیا تاکہ لوگوں کو معلوم ہو جائے کہ وہ میرے بعد امام نہیں ہے اس لیے مخصوص۔

پس اہل انصاف اس عبارت میں نظر فرمائیں کہ صدوق علیہ الرحمہ نے حق تعالیٰ پر بدامندامت کو
کسی طرح تجویز نہیں کیا بلکہ اس باب میں اسکا وہی مذہب ہے جو احادیث ائمہ علیہم السلام پر مستفاد ہوتا ہے
(۲) جناب علم الہدی سید مرتضیٰ علیہ الرحمہ نے مسائل اہل بیت کے جواب میں تحریر فرمایا ہے کہ بدست
نسخ مراد ہے اور دعویٰ کیا ہے کہ معنی اس کے معنی لغوی سے خارج نہیں ہیں۔ اور سید مرتضیٰ کا کلام
اس مطلب میں صحیح ہے کہ بدست سے معنی مراد نہیں ہیں جو اہل حق تعالیٰ پر دلالت کرتے ہوں۔

اور جناب شیخ الطائفہ علیہ الرحمہ نے جناب سید مرتضیٰ علیہ الرحمہ سے ایک دوسری تفسیر بھی نقل فرمائی
اور وہ یہ ہے کہ اس مقام پر بدست سے معنی لغوی کا ارادہ کرنا بھی ممکن ہے مثلاً بد اللہ کے یہی معنی ہیں جہاں
کہ خدا کے لیے ایسا امر ظاہر ہوا جو اس کے لیے ظاہر نہ تھا یا خدا کے لیے ایسی نہی ظاہر ہوئی جو اسکی
ظاہر نہ تھی اس لیے کہ امر و نہی کے قبل وہ دونوں خدا کے لیے ظاہر و مدبر نہ تھے کیونکہ حق تعالیٰ نے پھر
امر و نہی ہوئے کو مستقبل میں جانتا ہے اور فی الحال اسکا اپنے امر و نہی ہونیکو جاننا درست
نہیں ہے کیونکہ جب امر و نہی صادر ہی نہیں ہوئے تو وہ فی الحال اپنا امر و نہی ہونا کیونکر جان سکتا ہے
اور اس صحت میں یہ قول اہل دونوں نہیں سے ایک کی کمال پرستی کا جو قول خدا و للہا و لہا

حتیٰ لعلمہ المجاہدین میں مذکور ہوتی ہیں۔ اور وہ یہ ہے کہ آیت شریفہ سے جہاد موجود کا جاننا مراد لیا جائے اور ظاہر ہے کہ قبل جہاد اسکے فی الحال موجود ہونے کا علم نہیں ہو سکتا اس لیے کہ عظیم اوسے وقت حاصل ہو گا جبکہ متصف بجهاد فی الحال موجود ہو پس اسی طرح بدایین بھی کلام کیا جائے گا اور فرمایا ہے کہ یہ وجہ بہت خوب ہے۔

اور اس عبارت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ علماء شیعہ کو اس باب میں بہتمام تام ہے کہ حق تھا کو جملہ امور متقبلہ کا علم ہوتا ہے جس سے معلوم ہوا کہ جملہ علماء نے او کی مقدس ذات کے لیے جہاد کا نذر نہ ہونے پر اتفاق کیا ہے۔ بعد از ان تفسیر بدایین ہر ایک شخص نے اپنی رائے کے موافق لفظ بدل کے معنی قرار دیے ہیں جبکہ اس (خداوند عالم) کا متصف ہونا احادیث ائمہ عظیمہ اسلام سے معلوم ہوا ہے جیسا کہ لفظ استہزار یکید غضب۔ اور عجی وغیرہ الفاظ میں جنکے ساتھ حق تعالیٰ کا متصف ہونا قرآن سے مستفاد ہوتا ہے علماء اسلام کا طریقہ ہے۔

(ص ۴) جناب شیخ الطائفہ علیہ الرحمہ نے کتاب الغیب میں ذکر اخبارِ بداء کے بعد فرمایا ہے کہ ان اخبار کے صحیح ہونے کو تسلیم کرنے کے بعد کہہ سکتے ہیں کہ کوئی استبعاد نہیں ہے کہ حق تعالیٰ نے عالم تقدیر میں اس امر کے لیے کسی کو معین فرمایا ہو لکن بعض امور کے حادث و متجدد ہونے کی وجہ سے مصلحت متغیر ہو گئی ہو اور اس وجہ سے مؤخر کر دیا گیا ہو۔ اور اسی پر وہ اخبار بھی محمول ہونگے جنہیں دعاء اور صلوات ارحام کی وجہ سے عروں کا مؤخر ہو جانا اور ظلم و قطع ارحام کی وجہ سے ان کا مقدم ہو جانا منقول ہوا ہے اور اگرچہ جناب باری تعالیٰ کو اذن و دون کا علم تھا لکن انہیں سے ایک مشروط تھا اور دوسرا غیر مشروط اور اس باب میں ماہین فرقہ عدلیہ کسی قسم کا اختلاف نہیں ہے۔ اور اسی طرح اولن اخبار کی بھی تاویل کیجا سکتی جنہیں لفظ بداء وارد ہوا ہے۔ پس اولن اخبار سے بعض مواضع میں نسخ مراد ہوگی جس سے وہ مقام مراد ہے جو نسخ کی صلاحت کہتا ہو۔ اور بعض مواضع میں کسی شرط کا متغیر ہو جانا مراد ہو گا جس سے وہ مقام مراد ہے جو اربعیل کائنات ہو اس لیے کہ لغت میں لفظ بداء سے ظہور مراد ہوتا ہے۔ پس ممکن ہے کہ ہم خدا کے بعض افعال ایسے ظاہر ہوں جن کا خلاف مظنون ہو اسی طرح ممکن ہے کہ ہم کسی امر کا علم کہتے ہوں

اور اسکی شرط کا علم نہ رکھتے ہوں۔ اور منجملہ اخبار بد اوہ حدیث ہے جسکو بزبطی نے حضرت امام علی رضا علیہ السلام سے نقل کیا ہے کہ جناب امیر المومنینؑ اور جناب امام زین العابدینؑ اور جناب امام محمد باقرؑ اور جناب امام جعفر صادق علیہم السلام نے ارشاد فرمایا ہے کہ ہم باوجود آیت شریفہ بحوالہ اللہ عالشاء وثبتت وعندہ ام الكتاب (حق تعالیٰ جس چیز کو چاہتا ہے محاور ثابت کرتا ہے اور اس کے پاس لوح محفوظ ہے) کے کسی حدیث کو کہہ نہ کر بیان کر سکتے ہیں لیکن جو شخص کہ اس امر کا قائل ہے کہ خداوند عالم کسی چیز کو اس وقت تک نہیں جانتا جب تک کہ وہ حادث نہ ہو۔ وہ شخص کافر اور اہل توحید سے خارج ہے اور محمد بن سالم ارمی نے حضرت امام حسن عسکری علیہ السلام سے سوال کیا کہ آیت یحیو اللہ ما یشاء وثبتت وعندہ ام الكتاب سے کیا مراد ہے حضرت نے جواب دیا کہ وہ اہل یحیو الاماکان وثبتت الاماکم لیکن (اور حق تعالیٰ نہیں مجھ کرنا مگر اس چیز کو جو موجود ہو اور نہیں ثابت کرتا مگر اسی چیز کو جو موجود نہ ہو) پس میں نے اپنے دل میں کہا کہ یہ اس امر کے خلاف ہے جسکو ہشام بن حکم کہتا ہے کہ خدا کسی چیز کو اس وقت تک نہیں جانتا جب تک کہ نہ حادث نہ ہو پس حضرت نے میری طرف دیکھ کر ارشاد فرمایا تعالیٰ الجبار العالم بکالاشیاء قبل کونھا (برتر ہے وہ خدا سے جبار جو اشیاء کو ان کے موجود ہونے سے پہلے جانتا ہے) اور اس حدیث کو ہم نے مختصر کر کے وارد کیا ہے اور ان اخبار میں وہی معنی مراد لیے جاسکتے ہیں جسکو ہم نے بیان کیا ہے کہ حدوث کائنات میں حسب اوتنے اوقات سے تقدیم و تاخیر ہوتی ہے۔ اور یہ معنی مراد نہیں ہو سکتے کہ خداوند عالم پر وہ چیز طائر ہوتی ہو جسکا قبل سے اسکو علم نہ تھا ایسے کہ یہ ہمارا مذہب نہیں ہے اور ہم باری تعالیٰ پر جہل و نادانی کو تخریج نہیں کرتے ہیں پس اگر اس مقام پر یہ اعتراض کیا جائے کہ اس صوت میں حق تعالیٰ کی کسی خبر پر وہ جہل نہ ہو گا تو اسکا جواب یہاں ہے کہ خبر کی دو قسمیں ہیں۔

پہلی قسم وہ خبر ہے جس میں تغیر جاتا نہیں ہے جیسے جناب باری تعالیٰ کی صفات کا بیان کرنا۔ ام کو ثبوت کا بیان کرنا۔ مومنین کا دار آخرت میں مٹا ہونا۔ دوسری قسم وہ خبر ہے جس میں حسب مصلحت تغیر و تبدل جاتا ہے۔

پس پہلی قسم میں ہرگز ضروری یقین حاصل ہو گا۔ اور دوسری قسم میں جس سے امور آئندہ کی خبر مراد ہے ہم کو
 اس وقت تک جرم حاصل نہ ہو گا جب تک کہ اس کا کسی قطعی دلیل سے قابل تغیر و تبدل ہونا معلوم نہ ہو گا
 اسی وجہ سے بہت سے ایسے اخبار میں جو امور آئندہ سے متعلق ہیں قید تم و جرم کا اضافہ ہوا ہے تاکہ
 اون سے بڑا کا احتمال برطرف ہو جائے اور ہم کو جرم حاصل ہو جائے۔ آتے۔

اور ان عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر علماء امامیہ کے نزدیک حق تعالیٰ کا اوس بدلے کے ساتھ
 متصف ہونا متنع ہے جس سے کسی راسے کا بعد عدم ظاہر ہونا مراد ہو۔

(۴) جناب میر باقر داماد علیہ الرحمہ نے فرمایا ہے کہ نگویں میں بدائی وہی منزلت ہے جو تشریع میں
 نسخ کی منزلت ہے۔ پس نسخ کو یا بدائے تشریعی ہے اور بدائے نگویں ہے۔ پس سطح کہ نسخ سے انتہا حکم
 مراد ہے اسی طرح بدائے انتہا۔ افاضہ وجود مراد ہے۔

(۵) صدر الدین شیرازی نے اصول کافی کی شرح میں بیان کیا ہے کہ قرآنے فلکی جملہ امور آئندہ پر لفظ
 نہیں کر سکتے ایسے کہ امور آئندہ عدم تنہا ہی کے ساتھ متصف ہیں بلکہ قواسمہ مذکورہ میں امور حادثہ کا
 یکے بعد دیگرے ان کے عطل و اسباب کے ساتھ نہج مستمر اتقائے وار تمام ہوتا ہے اور جو کہ عالم
 کون میں واقع ہوتا ہے وہ ان کے کماؤں اور ان کی حرکات کے نتائج میں پس ان کے لیے اس شرط
 کا علم حاصل ہوتا ہے کہ کماؤں کذا کذا (یعنی اسباب و سببیت کا بدو و شرط وقوع علم ہوتا ہے)
 پس جبکہ ان کو کسی خبر کے حادث ہونے کی علتوں اور سببوں کا علم حاصل ہوتا ہے تو اوس (خبر کے واقع ہونے کا
 حکم کرتے ہیں اور حکم ان میں غنیمت ہوتا ہے اور بسا اوقات ان کو بعض ایسے اسباب کا علم حاصل نہیں ہوتا
 جو اوس خبر کے حادث ہونے سے مانع ہیں۔ اور یہ جمل اسوجہ سے ہوتا ہے کہ وہ قوی اوس سبب کے
 سبب پر مطلع نہیں ہوتے۔ بعد ازاں جبکہ اوس سبب کا وقت آتا ہے تو ان کو اس کا علم حاصل ہوتا ہے
 اور حکم ان کے خلاف حکم کرتے ہیں پس حکم اول ان سے محو ہوتا ہے اور حکم دوم ان میں ثابت ہوتا ہے
 مثلاً فلک کو جنس اسباب کے حادث ہونے سے علم ہوا کہ زید فلان مریض ہے ان شب کو زید کا
 اور اس کو زید کے قبل از وقت تصدی کرنے کا علم حاصل نہ تھا اور یہاں ایسے تھا کہ فلک کو اسباب

تصدق کا علم حاصل نہ تھا اور زید کا اسباب مذکورہ کے ساتھ ماعدم تصدیق کے ساتھ مشروط تھا پس ہر صوت میں لامحالہ موت زید کا اور بعد از ان عدم موت زید کا حکم کر گیا۔ اور بعض اوقات کسی امر کے وقوع اور لا وقوع دونوں کے اسباب معلوم نہیں ہوتے پس اس صوت میں قوائیگی متردد ہو جاتے ہیں۔ پس اس وقت ثابت ہو گیا کہ قوائیگی میں بھی صوت وقوع بنقش ہوتی رہی اور کبھی صوت لا وقوع بنقش ہوتی ہے۔ اور یہی امر بد اور محو و اثبات اور تردد کا سبب ہوتا ہے۔ پس جبکہ ان قوی پر نبی یا امام کا نفس پوچھتا ہے تو جو کچھ ان میں بنقش ہو رہا ہے اس کی قرأت کرتا ہے اور اس چیز کی خبر دیتا ہے جس کو سننے اپنے دل کی آگاہی یا اس کے کان سے دیکھا یا سنا ہے۔ اور جو قوائیگی واجب تعالیٰ کے لیے بمنزلہ جو اس انسان ہیں اور ان کا فعل بعینہ نعل خدا ہے۔ پس اس صوت میں بد کا جس کے ساتھ حقیقت قوائیگی متصف ہیں خداوند عالم کی طرف منسوب کرنا جائز ہو گا اگرچہ حق تعالیٰ حقیقت اوس سے منزہ ہے اس لیے کہ جو کچھ موجود ہے یا آئندہ موجود ہو گا وہ اوس کے عالم ربوبیت سے خارج نہیں ہے۔

(۶) میرزا فیحہ نے حاشیہ کافی میں فرمایا ہے کہ قول بالبدار کی تحقیق یہ ہے کہ حملہ ہو خواہ عام ہو یا خاص مطلق ہوں یا مقید۔ منسوخ ہوں یا مانع۔ مفرد ہوں یا مرکب۔ اخبار ہوں یا انشاء۔ لوح میں بنقش ہوتے ہیں اور اوس (لوح) سے ملائکہ اور نفوس علویہ اور نفوس سفلیہ پر امر عام یا مطلق یا غرضی فائض ہوتا ہے اور مقتضای حکمت کاملہ سے فیضان میں تاخیر واقع ہوتی ہے تا وقتیکہ کسٹ اوس کے فیضان کو مقتضی ہو اور انہیں نفوس علویہ وغیرہ کی کتاب محو و اثبات کے ساتھ آمیزہ ہو جاتی ہے اور بد اسے وہی تغیر مراد ہے جو اوس کتاب میں واقع ہوتا ہے۔

(۷) علامہ مجلسی علیہ الرحمہ نے بحار الانوار میں اقوال علماء کو نقل کر کے بعد فرمایا ہے کہ ہم اس باب میں اوس مطلب کو بیان کرتے ہیں جو نصوص صریحہ کے مطابق ہے اور معمول صحیح اور سائنکار نہیں ہے۔ پس ہم نے کتب فضائل معصومین علیہم السلام سے روایت کی ہے۔ یہ بیان فرمایا ہے۔ اول۔ یہ کہ اوس سے موجود ہوں کے قول کا رد یا مقصود ہے۔ دہشتہ ہیں۔ خداوند عالم

ہر ایک امر سے فارغ ہو چکا ہے۔

دوم۔ یہ کہ اوس سے نظام اور بعض معتزلہ کے قول کا رد کرنا مقصود ہے جو کہتے ہیں کہ خداوند عالم
جملہ مخلوقات کو ایک دفعہ پیدا کیا ہے۔ اور حضرت آدم علیہ السلام کی پیدائش انکی اولاد کی پیدائش
تقدیم نہیں ہے۔ اور یہ تقدم و تاخر جو محسوس ہوتا ہے محض باعتبار ظہور ہے اور باعتبار خلقت
و پیدائش نہیں ہے اور ان لوگوں نے اس قول کو اودن فلاسفہ کے اقوال سے اخذ کیا ہے جو صحابہ کرام علیہم السلام
سوم۔ یہ کہ اوس سے اودن بعض فلاسفہ کے قول کا رد کرنا مقصود ہے جو عقول مجردہ اور نفوس فلکیہ کے
حق سے کہتے ہیں اور کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ نے فقط عقل اول میں تاثیر کی ہے۔ پس یہ لوگ حق تعالیٰ کو
بوت کے ملک سے محروم کرتے ہیں اور حوادث کو عقول اور نفوس کی طرف مستند کرتے ہیں پس حضرت
سید المرسلین علیہم السلام نے ان اقوال کی رد فرمائی ہے اور خداوند عالم کا متصرف ہونا اور اوس کے لیے
ہر ذریعہ کا جمل ہونا ثابت کیا ہے جیسے کسی شے کا معدوم کرنا۔ کسی چیز کا پیدا کرنا۔ کسی کا
زندہ کرنا۔ کسی کا مردہ کرنا۔ تاکہ بندگان خدا سوال کرنے۔ تضرع کرنے۔ اطاعت کرنے۔ اور اودن چیزوں
کو قرب کرنے میں جو انکے امور دنیا اور آخرت کی اصلاح کرتے ہیں اوسکی طرف سے وگرنہ
ان کو قرب کرنے میں صلاہ رحم بجالانے۔ مان باپ کے ساتھ ملنے کیلئے۔ اور برادرانِ ایمانی کے ساتھ
ان کو قرب کرنے کے وقت اپنی روزی اور عمر کی زیادتی کے امیدوار رہیں۔ چنانچہ بہت سی احادیث
میں اس مطلب پر دلالت کرتے ہیں۔ اور جبکہ مطلب معلوم ہو چکا تو اب جاننا چاہیے کہ آیا یہ خیال
کیونستے ثابت ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ نے دو اوصین پیدا کی ہیں اور انہیں جملہ کائنات کے امور کو
ایک سوچ محفوظ جسمیں کسی قسم کا تغیر واقع نہیں ہوتا اور وہ علم الہی کے مطابق ہے۔

دوسری لوح محفوظات جسمیں جب مصلحت بعض اشیاء ثابت ہوتی ہیں اور بعض آخر اوس سے جو کچھ
مشاہدہ میں آتا ہے کہ زید کی عمر بقضاء حکمت پرچاس سال ہے تاوقتیکہ اوس سے کوئی امر یا
سبب نہ ہو جو زیادتی اور نقصان کا سبب ہو۔ پس جبکہ اوس سے صلاہ رحم صادر ہوتا ہے تو چاس سال
کو کر دیتے جاتے ہیں اور اوس کے مقام پر ساٹھ سال لکھ دیے جاتے ہیں۔ اور جبکہ اوس سے قطع رحم

واقع ہوتا ہے تو پچاس سال کے مقام پر چالیس سال لکھ دیے جاتے ہیں۔ اور لوح محفوظ میں اسلئے امر ہے مرقوم ہوتا ہے کہ زید صلاۃ حم بجالائے گا اور اسکی عمر ساٹھ سال ہوگی جس طرح کہ کوئی طبیب جو کسی شخص کے مزاج پر مطلع ہو کر بیان کرے کہ اس شخص کے مزاج کا مقتضایہ ہے کہ اسکی عمر ساٹھ سال ہوگی پس جبکہ کسی ستمی (زہریلی) چیز کے استعمال کرنے یا مقتول ہوجانے کی وجہ سے اسکی عمر میں کمی یا کسی مقوی مزاج دوا کے استعمال کرنے کی وجہ سے اسکی عمر میں زیادتی ہو جائے تو طبیب کا قول غلط نہ کہلاتا اور بدلتا ہے وہی تغیر مراد ہے جو لوح محفوظ اثبات میں واقع ہوتا ہے۔ اور چونکہ یہ تغیر ہر ایک کے ساتھ ہوتا ہے اسلئے اس (تغیر) پر بدلتا کا اطلاق کیا جاتا ہے جس طرح کہ خدا کے بعض افعال پر بدلتا اور استہزاء وغیرہ کا اطلاق کیا جاتا ہے اور ممکن ہے کہ تغیر مذکور پر لفظ بدلتا کا استعمال اسلئے کیا جاتا ہو کہ ملائکہ اور دیگر مخلوقات پر اس پہلے امر کا خلاف ظاہر ہوتا ہے جسکی اونکو خبر دگیتی تھی اور ان ونون کو جو ان کے موجود ہونے میں کوئی استبعاد نہیں ہے۔ اسی طرح اس محفوظ اثبات میں کسی قسم کا استحالة نہیں ہے پس یہ کہ تاویل و تکلف کرنا کی حاجت نہیں ہے اگرچہ ہم قصور عقل کی وجہ سے اسکی حکمت پوشیدہ ہے حالانکہ اسکی بہت سی حکمتیں مصلحتیں ہم پر بھی ظاہر و آشکار ہیں۔

پہلی مصلحت کہ جبکہ بندوں کو انبیاء و اوصیاء علیہم السلام کے خبر دینے سے اونکے اعمال حسنہ کا اونکے امور کی اصلاح کرنے میں موثر ہونا اور انکے اعمال سینہ (زشت) کا اونکے خراب کرنے میں موثر ہونا معلوم ہو گا تو اونکو اعمال خیر کے بجالانے اور افعال بد کے ترک کرنے کی طرف رغبت پیدا ہوگی اس مقام سے لوح محفوظ اثبات کا لوح محفوظ پر مقدم ہونا ظاہر ہوتا ہے اسلئے کہ بیان سابق سے لوح محفوظ اثبات کا بعض اعمال کے لیے سبب ہونا۔ اور اس کے سبب سے اون (بعض اعمال) کے حصول کا لوح محفوظ میں نقش ہونا معلوم ہوا۔ پس یہ تو ہم نہیں ہو سکتا کہ جب لوح محفوظ میں کسی چیز کا محفوظ ہونا لکھ دیا گیا تو لوح محفوظ اثبات کا کیا فائدہ رہا۔

دوسری مصلحت کہ جبکہ انبیاء و اوصیاء علیہم السلام کسی امر کی لوح محفوظ اثبات سے خبر دینے پر ان ان کے خلاف کو بیان کریں تو بندوں پر اسکا قبول کرنا اور اس کے ساتھ اذعان کرنا لازم ہوگا۔

اور چونکہ یہ قبول کرنا نفس پر سجدہ کران ہوتا ہے اس لیے ان کے لیے قریب جہر و ثواب کا سبب ہوگا۔
 فان افضل الاعمال احضہا اور اسکی وجہ سے اہل یقین اور ضعیفہ مؤمنین میں امتیاز
 حاصل ہوگا کیونکہ جو اہل اسلام درجہ یقین پر فائز اور امروہ میں ثابت قدم ہیں وہ اسکو بطیب خاطر
 قبول کریں گے اور جو لوگ ضعیفہ الاعتقاد ہیں اور مرین میں ثابت قدم نہیں ہیں وہ اسکو بطیب خاطر قبول نہیں کریں گے
 تیسری مصلحت کہ ایسے اخبار اور مؤمنین کے لیے موجب تسلی ہوتے ہیں جو دولت اولیٰ کے
 حامل ہونے اور حق کے غالب آنے اور رحمت کو دور ہونیکا انتظار کرتے ہیں چنانچہ حضرت علیؓ علیہ السلام
 قصہ اور حضرات اہل بیت علیہم السلام کی دولت کے باب میں یہ امر منقول ہوا ہے اس لیے کہ اگر اول
 امر میں شیعوں کو ایک ہزار یا دو ہزار سال کے بعد حق کے غالب آنے اور دولت الہیت علیہم السلام
 حاصل ہونگی خبر دیکھائی تو انکو ناامید ہی ہو جاتی اور بہت سے لوگ دین حق سے برگشتہ ہو جاتے ایسے حضرات
 معصومینؑ اپنے شیعوں کو تجلیل فرج کی خبر دیتے تھے اور بعض اوقات اس کے عقربہ واقع ہونیکے امکان
 بیان فرماتے تھے اور اس خبر دینے سے یہ غرض ہوتی تھی کہ شیعہ اپنے دین پر ثابت رہیں اور انتظار کرنے پر
 مشابہ ہوں۔ اس مطلب کے بعد اس احتمال کی تائید اور اس قول کی مناسبت میں علامہ مجلسی علیہ الرحمۃ
 دو تین روایتوں کو وارد فرما کر بیان کیا ہے کہ قول معصومین علیہم السلام ما عباد اللہ بعثت للبداء
 سیما اس لئے کہ بدار ایمان لانا ظلی عبادتوں میں عظیم عبادات ہے اس لیے کہ وہ صعوبت پر مشتمل ہے اور
 مساوی عبادتوں کے معارض ہوتے ہیں اور بدعا کا اقرار کرنا اور حقیقت خداوند عالم کے خالق و آمر
 ہونے کا اقرار ہے جو کمال توحید ہے۔ اور اس حدیث کے معنی بھی ہو سکتے ہیں کہ بدعا کا اقرار لانا اور
 اس کے سبب توبہ کرنا جو انسان کو عبادت خدا کی طرف متوجہ کرتے ہیں۔ اور ان اخبار و اقوال
 ناقص کرنے سے اہل انصاف پر واضح ہو جاتا ہے کہ مخالفین کا بدراغوی کو فرقہ حق کی طرف منسوب
 نہ ہو اور اس کے ساتھ ساتھ (فرقہ حق) پر شیخ کرنا باطل ہے انصاف اور ہدایتی ہے اور شیخ انصاف کے
 فرقہ میں سے نہیں ہے جو اس نے اہل اسلام کی نسبت صاف ہوتی ہو چکی ہے
 لفظ انصاف کو خدا کی طرف منسوب کرتے ہیں حالانکہ ابتداء و آزمائش اسی وقت مقبول ہو چکا کہ آزمائش

کرنے والے کو شخص آزمودہ کا حال معلوم نہ ہو بلکہ مخالفین کی تشنیع کافروں اور فاجروں کی اوس تشنیع سے
 مشابہ ہو جو اونسے لفظ استہزاء و تخریہ کے خدائی طرف منسوب کرنے میں اہل اسلام کی نسبت ضابطہ ہو
 کہ اہل اسلام خدا کو مشہزی جانتے ہیں اور تخریہ کو اوسکی طرف منسوب کرتے ہیں۔ یہ اوان تینوں ہوں
 پہلی وجہ کا حال ہے جسپر مخالفین کا اہل حق کی نسبت تشنیع کرنا مبتنی تھا جس سے بد اکا معنی حقیقی میں
 استعمال کرنا مراد ہے۔ اب دوسری وجہ کا حال سننا چاہیے اور مخالفین کے کید و مکر اور کذب بہتان
 بچنا چاہیے جسکو تفریق خلاق کے لیے انہوں نے اپنا پیشہ قرار دیا ہے۔ معنی مجازی میں لفظ بد اکے
 استعمال کا صحیح ہونا دو دلیلوں سے ثابت ہے۔

پہلی دلیل { معنی مجازی کا جائز ہونا اس قاعدہ کلیہ پر مبنی ہے کہ جبوقت معنی موضوع لہ اور غیر موضوع
 میں مجاز کا کوئی علاقہ موجود ہو تو لفظ کا معنی غیر موضوع لہ میں استعمال کرنا درست ہے اگرچہ اوس لفظ
 معنی مذکور میں کسی شخص نے بھی استعمال نہ کیا ہو اسلیے کہ جواز استعمال میں خبریات کا مسموع ہونا شرط
 نہیں ہے جسکی ارباب عربیت نے تصریح کی ہے۔

دوسری دلیل { لفظ بد اکے معنی مجازی میں استعمال کرنے اور اوسکے صحیح ہونے پر وہ احادیث
 و اخبار و روایات کرتے ہیں جو ائمہ دین سے منقول ہوئے ہیں جنکے قول کا عقلی اور نقلی دلیلوں سے
 حجت ہونا معلوم اور لاؤنگی تاسی و پیروی کا لازم ہونا مقرر ہو چکا ہے۔ اس مقام پر ائمہ دین علیہم السلام
 کی بعض احادیث کا تذکرہ کرنا مناسب ہے۔

حدیث اول { جسکو ابن بابویہ علیہ الرحمہ نے حضرت امام علی رضا علیہ السلام سے روایت کیا
 راوی کہتا ہے کہ میں نے حضرت علیہ السلام سے سوال کیا کہ آیا خداوند عالم اوس چیز کو بھی مجاز
 جو واقع نہیں ہوتی اگر وہ ہوتی تو کیونکر مہنی یا حق تعالیٰ کو فقط اوس چیز کا علم ہوتا ہے جو واقع ہوتی
 ہے۔ پس حضرت نے ارشاد فرمایا کہ۔

ان الله هو العالم بالاشياء وقيل كونه [حق تعالیٰ ہر شے کو اوسکے واقع ہونے سے پہلے جانتا ہے۔]
 الاشياء قال عز وجل انما كنا نستنسخ [حق تعالیٰ فرماتا ہے کہ ہم اول جنوں کو کہتے جلتے تھے جسکو کہتے تھے]

مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ وَقَالَ لَاهِلِ النَّارِ
لَوْ رَدُّوهُمُ إِلَى الْآدَامِ لَافْتَحُوا عَلَيْهِمْ
كَمَا ذُكِّرُوا وَلَافْتَحُوا عَلَيْهِمْ
لَوْ رَدُّوهُمُ إِلَى الْآدَامِ لَافْتَحُوا عَلَيْهِمْ
وَقَالَ لِلْمَلَائِكَةِ مَا قَالَتْ أَتَجْعَلُ
فِيهَا مَنْ يَفْسِدُ فِيهَا وَلَيَسْفِكُ
الدِّمَاءَ وَفَنِي نَسْبَحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ
لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ
فَلَمَّا نَزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلَيْهِمْ سَابِقًا لِلْأَشْيَاءِ
قَدْ لَمَّا قَبْلُ أَنْ يَخْلُقَهَا تَبَارَكَ رَبُّنَا وَتَعَالَى
عَلَمُ الْكَائِدِ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ وَعَلِمَ لَهَا سَابِقًا
لَمَا شَاءَ كَذَلِكَ لَمْ يَزَلْ رَبُّنَا عَلِيمًا سَمِيعًا بَصِيرًا
اور حضرت کے اس ارشاد کا حاصل یہ ہے کہ حق تعالیٰ کا علم جمیع ماکان و مایکون سے متعلق ہے۔
اور آپ ﷺ شریفیہ اذکار الخ اور آیت مبارکہ لوردد والہم اور آیت مجیدہ انی اعلم الخ کے ساتھ استدلال فرمایا
حدیث دوم جسکو ابن بابویہ علیہ الرحمہ نے حدیث طویل کے ضمن میں نقل کیا ہے اور اسکا
حاصل یہ ہے کہ مامون رشید نے حضرت امام علی رضا علیہ السلام سے قول واجب تعالیٰ لیبلوکم
ایکم احسن عملا کے معنی دریافت کیے حضرت نے ارشاد فرمایا کہ
انہ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ خَلِيقَةً لِيَبْلُوَهُمْ
بِتَكْلِيفٍ طَاعَتِهِ وَعِبَادَتِهِ لَاعْلَافٍ
سَبِيلَ الْامْتِحَانِ وَالتَّجْرِبَةِ لَانَّهُ
لَمْ يَزَلْ عَلِيمًا بِكُلِّ شَيْءٍ

تم کر نیوالے تھے۔ اور اوس (حق تعالیٰ) نے اہل دوزخ سے
ارشاد فرمایا ہے کہ اگر وہ (اہل دوزخ) پٹائیے جائیں تو اون
خیزون کی طرف عود کریں گے جسے کہ وہ منع کیے گئے ہیں۔ اور
وہ لوگ جھوٹے ہیں پس حق تعالیٰ نے اس بات کو جان لیا کہ
وہ اگر پٹائیے جائیں گے تو اون خیزون کی طرف عود کریں گے
جسے وہ منع کیے گئے ہیں اور حق تعالیٰ نے فرشتوں سے جبکہ انہوں نے
عرض کیا تھا کہ آیا تو زمین میں اوس شخص کو پیدا کریں گا جو اوس میں فنا
کری اور خون بہائے اور ہم تیری حمد کے ساتھ تسبیح کرتے ہیں اور تیری
تقدیس کرتے ہیں۔ ارشاد فرمایا کہ میں اوس چیز کو جانتا ہوں جسکو
کہ تم نہیں جانتے پس حق تعالیٰ کا علم ہمیشہ ہر شے سے مقدم رہا قبل
اسکے کہ وہ اشیاء کو پیدا کرے۔ اوسنے اشیاء کو پیدا کیا اور اون کو
پہلے ہی جان لیا۔ ہمارا پروردگار ہمیشہ علیم۔ سمیع اور بصیر رہا۔
اور حضرت کے اس ارشاد کا حاصل یہ ہے کہ حق تعالیٰ کا علم جمیع ماکان و مایکون سے متعلق ہے۔
اور آپ ﷺ شریفیہ اذکار الخ اور آیت مبارکہ لوردد والہم اور آیت مجیدہ انی اعلم الخ کے ساتھ استدلال فرمایا
حدیث دوم جسکو ابن بابویہ علیہ الرحمہ نے حدیث طویل کے ضمن میں نقل کیا ہے اور اسکا
حاصل یہ ہے کہ مامون رشید نے حضرت امام علی رضا علیہ السلام سے قول واجب تعالیٰ لیبلوکم
ایکم احسن عملا کے معنی دریافت کیے حضرت نے ارشاد فرمایا کہ
انہ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ خَلِيقَةً لِيَبْلُوَهُمْ
بِتَكْلِيفٍ طَاعَتِهِ وَعِبَادَتِهِ لَاعْلَافٍ
سَبِيلَ الْامْتِحَانِ وَالتَّجْرِبَةِ لَانَّهُ
لَمْ يَزَلْ عَلِيمًا بِكُلِّ شَيْءٍ

ہر ایک شے کا جانتے والا ہے۔

حدیث سوم۔ کتاب توحید میں حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے منقول ہے۔
 راوی کہتا ہے کہ میں حضرت کے پاس حاضر تھا میں نے کہا کہ۔
 الحمد للہ علی منتہی علمہ۔ {خداوند عالم کے لیے حمد ہے اوسکے علم کے منتہا کی برابر۔
 پس حضرت نے ارشاد فرمایا کہ۔

لا تقل ذلك فانه ليس لعلمه منتہی كما یسأله کو اس کے علم کے واسطے منتہا نہیں ہے۔
حدیث چہارم۔ کتاب توحید میں حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے منقول ہے
 راوی کہتا ہے کہ میں نے حضرت سے عرض کیا کہ آیا آپ کے نزدیک جو چیزیں گزر چکی ہیں اور
 وہ چیزیں جو قیامت تک ہونیوالی ہیں وہ علم خدا میں نہ تھیں پس حضرت نے ارشاد فرمایا کہ۔
 بلی قبل ان یخلق السموات والارض کہاں ضرورت میں قبل اسکے کہ وہ آسمانوں اور زمین کو پیدا کری
حدیث پنجم۔ اسی کتاب میں حضرت سے منقول ہے۔ راوی نے عرض کیا کہ آیا آج کے دن
 کوئی ایسی شے واقع ہوتی ہے جو علم خدا میں نہ تھی حضرت نے ارشاد فرمایا کہ۔

لا بل کان فی علمہ قبل ان ینشئ ایسا نہیں ہے بلکہ اوس کے علم میں ضرورتی قبل اسکے
 السموات والارض۔ {کہ وہ آسمانوں اور زمین کو پیدا کرے۔

حدیث ششم۔ کتاب مذکور میں منقول ہے۔ راوی کہتا ہے کہ میں نے حضرت امام جعفر صادق
 علیہ السلام سے سوال کیا کہ آیا آج کے دن کوئی ایسی شے واقع ہوتی ہے جو کل علم خدا میں
 نہ رہی ہو۔ حضرت نے ارشاد فرمایا کہ۔

لا من قال هذا فخره الله۔ کہ ایسا (ہرگز) نہیں ہے جو شخص ایسا کہے خدا اوس کو رسوا کرے۔
 میں نے عرض کیا کہ جو چیز گزر چکی ہے یا قیامت کے دن تک ہونے والی ہے آیا وہ علم خدا میں
 نہیں ہے۔ حضرت نے ارشاد فرمایا کہ۔

بلی قبل ان یخلق الخلق۔ {کہاں (ضرور ہے) قبل اسکے کہ وہ مخلوق کو پیدا کرے۔
حدیث ہفتم۔ علل اشراق میں سماع سے منقول ہے کہ میں نے حضرت کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ

مَا رَدَّ اللَّهُ الْعَذَابَ عَنْ قَوْمٍ قَدْ كَفَرُوا بِهِمْ { حق تعالیٰ نے عذاب کو کسی ایسی قوم سے رد نہیں کیا جس کے
 اَظْلَمُوا قَوْمَ يُونُسَ ۝۱۷ } { سرون پر وہ (عذاب) سایہ کر چکا ہو سواۓ قوم حضرت یونس کے
 پس میں نے عرض کیا آیا عذاب نے اونکے سرون پر سایہ کر لیا تھا۔ پس حضرت نے ارشاد فرمایا
 لَعَمْرُ حَتَّى نَأْكُلُوهُ بَاكِفَهِمْ - { ہاں حتیٰ کہ وہ ہونے لائے (عذاب) کو اپنی تہسلیوں سے چھو گیا
 میں نے عرض کیا کہ یہ کیونکر ہوا۔ حضرت نے ارشاد فرمایا کہ۔

كَانَ فِي الْعِلْمِ الْمُنْتَبِتِ عِنْدَ اللَّهِ { یہ امر اوس علم میں موجود تھا جو حق تعالیٰ کے پاس مثبت ہے
 عَزَّوَجَلَّ الَّذِي لَمْ يُطْلَعْ عَلَيْهِ أَحَدٌ { اور اوس پر کوئی شخص مطلع نہیں ہوا کہ حق تعالیٰ اوس (عذاب)
 أَنَّهُ سَيَصْرِفُهُ عَنْهُمْ - { کو اون لوگوں سے رد کرے گا۔

حدیث ششم حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے منقول ہے حضرت نے فرمایا کہ۔
 مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ { جو شخص یہ گمان کرے کہ حق تعالیٰ کے لیے کسی شے میں کوئی ایسی
 يَبْدُو لَهُ فِي شَيْءٍ لَمْ يَعْلَمْهُ { بات ظاہر ہوتی ہے جس کو وہ کل نہ جانتا تھا تو تم اوس سے
 اَمْسِ حَبْرًا مِنْهُ - { بیزاری کرو۔

حدیث نہم جناب امام جعفر صادق علیہ السلام سے منقول ہے کہ۔
 إِنَّ اللَّهَ يَقْدَمُ مَا يَشَاءُ وَيُؤَخِّرُ { حق تعالیٰ جس چیز کو چاہتا ہے مقدم کرتا ہے اور جس چیز کو چاہتا ہے
 مَا يَشَاءُ وَيُؤَخِّرُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ { مؤخر کرتا ہے اور جس چیز کو چاہتا ہے مؤخر کرتا ہے اور جس چیز کو چاہتا ہے
 مَا يَشَاءُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ - { ثابت کرتا ہے اور اوس کے پاس ام الکتاب (لوح محفوظ) ہے۔
 اور ارشاد فرمایا کہ۔

كُلُّ أَمْرٍ رِيْدَهُ اللَّهُ فَهُوَ فِي عِلْمِهِ قَبْلَ { جس امر کا حق تعالیٰ ارادہ کرتا ہے وہ اوس کے علم میں ہوتا ہے جو قبل
 أَنْ يَوْقِعَهُ وَلَيْسَ شَيْءٌ يَبْدُو لَهُ إِلَّا قَدْ { کہ اوس کو واقعہ کرے۔ اور کوئی شے اوس کے لیے ایسی ظاہر نہیں ہوتی جو پہلے
 كَانَ فِي عِلْمِهِ أَنَّ اللَّهَ لَا يَبْدُو لَهُ إِلَّا قَدْ { اوس کے علم میں نہ ہو بیشک حق تعالیٰ کو ایسے کوئی ایسا چیز ظاہر نہیں ہوتی جو
 كَانَ فِي عِلْمِهِ أَنَّ اللَّهَ لَا يَبْدُو لَهُ إِلَّا قَدْ { پہلے اوس کے علم میں نہ ہو بیشک اللہ کو ایسی کوئی چیز جہاں تک بعد ظاہر نہیں ہوتی

حدیث دہم۔ کافی میں حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے منقول ہے کہ۔
مابدأ اللہ فی شئی الا کان فی علمہ کسی امر میں حق تعالیٰ کو بد انہیں ہوتا مگر یہ کہ حق تعالیٰ
 قبل ان یبدلہ۔ [اوسکو قبل سے جانتا ہے۔]

مذکورہ بالا احادیث کے علاوہ اور بھی بہت سی حدیثیں ہیں جنکا اس مقام پر وارد کرنا مناسب
 نہیں ہے بہر حال اخبار مذکورہ و متروکہ سے واضح طور پر معلوم ہوا کہ حق تعالیٰ کے علم میں کسی
 قسم کا تغیر و تبدل متصور نہیں ہے۔

جناب شیخ ابو جعفر طوسی علیہ السلام فرماتے ہیں۔

من قال بانہ لا یعلمہ الشئی الا بعد جو شخص یہ کہے کہ خداوند عالم کسی شے کو اسی وقت جانتا ہے
 کونہ فقد کفر و خرج عن التوحید جبکہ وہ ہو چکتی ہے تو وہ کافر اور توحید سے خارج ہے۔

اور علامہ مجلسی علیہ الرحمہ نے بحار الانوار میں ارشاد فرمایا ہے کہ خداوند عالم کا ازلا وابد اجمیع اشیاء پر مطلع
 ہونا ہمارے مذہب کی ضروریات میں داخل ہے خواہ وہ اشیاء جزئی ہوں یا کلی۔ اور اوسکو علم میں
 کسی قسم کا تغیر واقع نہیں ہو سکتا البتہ اس باب میں حکماء نے اختلاف کیا ہے وہ کہتے ہیں مختلف
 کو لیے جزئیات کا علم حاصل نہیں ہے۔ اور قدما فلاسفہ نے علم واجب تعالیٰ کے بارہ میں سجد
 اختلاف کیا ہے اس مقام پر فلاسفہ کے بعض اقوال کو بیان کر نیکیے بعد فرماتے ہیں کہ بعض فلاسفہ
 اختیار کیا ہے کہ خداوند عالم کیلئے کسی چیز کا اوسوقت تک علم نہیں ہوتا جب تک کہ وہ واقع نہ ہو۔

اور اسی قول کو ابو الحسن بصری اور ہشام بن حکم کی طرف بھی منسوب کیا ہے۔ اور بعض آیات بھی اس پر
 دلالت کرتی ہیں اور گمان یہ ہو کہ ہشام بن حکم نے اس مذہب کو قبل اختیار مذہب حق اختیار کیا ہوگا
 یا اوسکے کلام کو اوسکے نقل کرنے والوں نے سمجھا نہ ہوگا اور جملہ مذاہب باطلہ کفر صریح اور ضرورت
 عقل و دین کے مخالف ہیں اور انکے باطل ہونے پر قطعی دلیلین موجود ہیں پس جبکہ فرقہ حقہ اپنے
 ائمہ دین سے اس قسم کی حدیثیں نقل کی ہیں تو بدون ضرورت وہ حق تعالیٰ کی نسبت جمل کو کہیں مگر جو
 کر سکتے ہیں۔ حالانکہ علماء امامیہ کا تفسیر بار تعالیٰ میں مبالغہ کرنا معلوم ہے۔ اور جبکہ علماء امامیہ کو نیز

اونسکے آئمہ معصومین کے لیے ہی عہم ماکان و ماکون ثابت ہے جیسا کہ آئمہ معصومین کے معجزات اور
 جنہ جامع اور مصحف فاطمہ اور لیاتہ القدر اور لیاتہ الجمعہ کی احادیث و اخبار سے ثابت ہوتا ہے
 توحی تعالیٰ سے اوسکے ثبوت کا انکار کس طرح ہو سکتا ہے۔ پس ہم کہتے ہیں کہ حضرات آئمہ دین علیہم السلام
 کی احادیث مذکورہ بالا پر نظر کریں کہ بعد لفظ مذکور کے معنی مجازی میں مستعمل ہونے اور اوسکے صحیح ہونے میں
 شبہ نہیں رہ سکتا بلکہ لفظ بدل کے معنی مجازی میں مستعمل ہونے پر حدیث نبویؐ ہی دلالت کرتی ہے
 جو صحیح بخاری میں موجود ہے اور جناب شاہ عبد الغفری صاحب بلوخی نے بھی اوسکا اقرار فرمایا ہے۔
 چنانچہ ابن اثیر نے حدیث شافعیہ و اربع میں بیان کیا ہے **بدل الله عز وجل ان يبتليهم**
قضى بذلك وهو معنى البداء ههنا لان القضاء سابق والبداء استصواب
شي علم بعد ان لم يعلم وذلك على الله غير جائز۔ اتنے جسکا اصل یہ ہے کہ اس حدیث
 میں بدل سے قضیہ امر اس لیے کہ قضیہ سابق ہے اور بدل سے کسی شے کی خوبی کا معلوم نہ ہو سکتا ہے
 معلوم ہونا امر اس لیے کہ جو حق تعالیٰ پر جائز نہیں ہے۔ اس مقام سے واضح ہوا کہ اگر حضرات مخالفین
 لفظ بدل کے غیر معنی معروف میں استعمال کریں گے تو اپنی تشنیع کا منشا قرآن میں تو ساقط از اعتبار ہوگا۔ اس لیے
 کہ ابن اثیر کی تحریر سے اوس (لفظ بدل) کا غیر معنی معروف میں مستعمل ہونا معلوم ہوا البتہ تشنیع پر معنی
 یا مشترک ہوگی اور یہ کلام اوس تقدیر پر کیا جاتا ہے جبکہ غیر معنی معروف میں لفظ بدل کے مستعمل ہو گیا
 از قبیل مجاز ہونا تسلیم کر لیا جائے والا بیان سابق سے معلوم ہوا کہ ہمارے بعض علماء اعلام نے
 اوس معنی کے جو لفظ بدل سے شیعوں کی امر اس لیے تشنیع ہونے کا دعویٰ فرمایا ہے اور اگر مخالفین کے
 نزدیک خداوند عالم کا بدل کے معنی مجازی کے ساتھ تصدق کرنا جائز نہیں ہے اور اسی مطلب کی منشا
 تشنیع قرار دیتے ہیں تو اس امر کا باطل ہونا بھی نہایت ظاہر ہے اس لیے کہ ہم عقرب بیان کریں گے
 کہ اوس معنی کے ساتھ حق تعالیٰ کے متصف ہونا جائز ہونا باتفاق اہل اسلام ثابت ہے۔
 پس واضح ہو کہ ہمارے نزدیک بدل سے کسی شے کی تغیر کا بدون تغیر واقعی ظاہر ہونا امر اس لیے جیسا کہ
 حضرات معصومین علیہم السلام کے احادیث اور حضرات علماء اعلام کے اقوال سے مستفاد ہوتا ہے۔

اور اس مطلب کا محال یہ ہے کہ بغض امور مقدسہ میں کسی مصلحت سے کبھی تغیر و تبدل واقع ہوتا ہے۔ اور بسا اوقات انبیاء و اوصیاء علیہم السلام کو بعض امور کے مقصد ہونی کا علم حاصل ہوتا ہے۔ اور ان کے حسب مصلحت متغیر ہونی کا علم حاصل نہیں ہوتا یا ان کے حسب مصلحت متغیر ہونی کا علم حاصل ہوتا ہے۔ مگر ان کے ظاہر کرنے پر مامور نہیں ہوتے۔ اور اس مطلب پر اہل اسلام کا اتفاق ہے۔ پس جو شخص کہ اس بابت فرقہ تشیع کرے گا وہ جملہ اہل اسلام پر شیوع ہوگی اور وہ اسلام سے خارج ہوگا۔ اور اس تقدیر پر اس کو ہمارے ساتھ اہل اسلام میں کلام کرنا سزاوار ہوگا اور خصوصاً مذہب تشیع میں کلام کرنا زیادہ ہوگا اور محال کلام یہ ہے کہ جناب باری تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے لکل اجل کتاب یحیو اللہ ما یشاء و یشیت وعندہ ام الکتاب اور اس آیت شریفہ کے ظاہر الفاظ پہلے مقدمہ پر دلالت کرتے ہیں جسے بعض امور مقدسہ کا متغیر اور قابل محو و اثبات ہونا ثابت ہوتا ہے۔ امام فخر الدین ابو فی تفسیر کبیر میں بیان کیا ہے کہ اس آیت شریفہ کے باب میں دو قول ہیں۔

پہلا قول یہ ہے کہ یہ محو و اثبات ہر ایک چیز کو شامل ہے جیسا کہ ظاہر لفظ کا مقتضا ہے اس بنا پر رزق کا محو کرنا اور زائد کرنا اور اسی طرح عمر اور سعادت و شقاوت اور ایمان و کفر وغیرہ جملہ امور اس (آیت شریفہ) کے مدلول میں داخل ہونگے اور اسی کو عمر بن عبید نے اختیار کیا ہے۔ اور اسی مطلب کو جابر بن عبد اللہ انصاری نے حضرت رسول خدا سے نقل کیا ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ یہ آیت شریفہ فقط بعض امور کے ساتھ مخصوص ہے اس قول کی بنا پر ان امور مخصوصہ کی تعیین میں اختلاف ہوا ہے۔ پس بعض علماء نے کہا ہے کہ اس سے پہلے حکم کا نسخ کرنا اور دوسرے حکم کا اس کے عوض ثبات کرنا مراد ہے۔ اور بعض علماء نے کہا ہے کہ اس سے گناہوں کا اولاً ثبات کرنا اور بعد تو بیاہ نکاح محو کرنا مراد ہے۔ اور بعض علماء نے کہا ہے کہ اس سے رزق اور مصیبت کا محو یا ثبات کرنا۔ اور بندہ کی دعا و شفع کرنے یا صدقہ دینے پر اسکا ثبات یا محو کرنا مراد ہے اور اس محو و اثبات کا فائدہ یہ ہے کہ بندہ اپنے حوائج میں خلق سے کنارہ کریں اور جناب باری عزاسمہ کی طرف رجوع کریں۔ اور بعض علماء نے کہا ہے کہ اس سے خداوند عالم کا آج

کسی حکم کو اس طرح زائل کرنا مرد ہے کہ کسی شخص کو اس پر اطلاع حاصل نہ ہو۔ اور امام فخر الدین رازی نے ان اقوال کے علاوہ دیگر اقوال کو بھی نقل کیا ہے لیکن چونکہ ان کے نقل کرنے سے کوئی غرض متعلق نہ تھی اس لیے ان سے اعراض کیا گیا۔

پس اب ان اقوال میں جن کو مخالفین کے امام نے نقل کیا ہے تامل کیا جائے کہ آیا ان اقوال کے مدلول اور مقدمہ اول کے مفاد میں جن کو معنی بد امتضمن ہیں کسی قسم کا تفاوت ہی یا نہیں اور باہمیہ امام مذکور نے اپنی بعض تصنیفات میں سلیمان بن جریر سے نقل کیا ہے۔

ان ائمة الرافضة وضعوا القول یعنی رافضیوں کے اماموں نے اپنے شیعوں کے لیے یہ کہ
بالبداء لشیعتهم فاذا قالوا انه سيكون قول کو وضع کیا ہے پس جبکہ کہتے ہیں کہ غفر ربکم وکرم ووسو
لهم امر وشوكة ثم لا يكون الامر على ما حاصل ہوگی بعد ازاں ان کی خبر کے مطابق امر قریب نہیں ہوتا تو
اخذوه قالوا بئله لعالی فيه کہہ دیتے ہیں کہ خدا کے لیے ہمیں بدابو ہے۔

اور امام مذکور نے دوسرے مقام پر بیان کیا ہے کہ رافضی لوگ خداوند عالم پر بد کے جائز ہونے کو تجویز کرتے ہیں اور اس کے معنی یہ ہیں کہ حق تعالیٰ کسی شے کا اعتقاد کرے بعد ازاں اس کے لیے پہلے اعتقاد کا خلاف ظاہر ہو اور انہوں نے اس باب میں آیہ شریفہ یحییٰ اللہ ما لیشاء ویشیت وعندکم الکتاب کے ساتھ استدلال کیا ہے۔

اور عبارت مذکورہ سے امام مذکور کی بددیانتی کا کئی طرح ثبوت ہوتا ہے۔

اول۔ یہ کہ اگرچہ اہل سنت و جماعت ہمارے ائمہ دین علیہم السلام کو معصوم نہیں جانتے لیکن ان میں اکثر لوگ ان حضرات کے۔ عادل۔ مقدس۔ متبرع۔ اور زاہد ہونے کے قائل ہیں بلکہ ان حضرات کے واجب اطاعت ہونیکا اظہار کرتے ہیں تاہنیکہ اگر علما۔ امامیہ و فنگسی عالم سے ایسے اقوال نقل کرتے ہیں جو مبارکہ حضرات ائمہ ظاہرین علیہم السلام اس کے بد اعتقاد ہونے پر دلالت کرتے ہوں تو ان کے علما حتی الوسع اس عار کو اپنے لیے گوارا نہیں کرتے اور نقل مذکور کے صحیح ہونیکو تسلیم نہ کرنے کے ساتھ اس ننگے عار کو دفع کرنا چاہتے ہیں یا اپنے اس عالم سے تبرا اور بیزاری کرتے ہیں بخلاف اس امام

اہل سنت و جماعت کے کہنے اپنے لیے کمال سچائی کو گوارا اور اسلام کے ظاہری پردہ کو دریغ
 اور آیت شریفہ قُلْ لَا اسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ اَجْرًا اَلَا الْمَوَدَّةُ فِي الْقُرْبٰی سے عدول کر کے خسار نہ
 و آخرت کو اختیار کیا ہے مگر حقیقت امر یہ ہے کہ مقتضائے کل اذناء بتدریج بجا فیہ۔ جملہ
 اہل سنت و جماعت اپنے باطن میں حضرات ائمہ ظاہرین ۱۲ کے ساتھ اوسی قسم کی باعتمادی رکھتے ہیں جیسی
 کہ ان کے امام مذکور سے ظاہر ہوتی ہے اگرچہ بظاہر وہ حضرات اہل بیت علیہم السلام کے تابع ہوتے
 اور سفینۃ الطہیۃ کے راکب ہیں لیکن ان پر ان کی اپنی ایک پود و ستار ان اہل بیت علیہم السلام میں شراکت
 دوم۔ یہ کہ معنی بد او اس سے زائد نہیں ہیں جبکہ اہل سنت و جماعت کے امام مذکور نے آیت شریفہ
 یُحْوِلُ اللّٰہُ مَا یَشَاءُ الخ کی تفسیر میں بیان کیا ہے پس معلوم نہیں کہ مخالفین کی زبان کیونکر باری
 کرتی ہے کہ وہ شیعوں اور ان کے اماموں پر اوسی امر کے ساتھ تشبیح کرتے ہیں جبکہ ان کے اہل مذہب
 خود لکھتے ہیں۔ علامہ طبرسی علیہ الرحمہ نے آیت شریفہ کی تفسیر میں بیان فرمایا ہے کہ یہ محمولات
 ہر ایک چیز کو شامل ہے۔ پس وہ رزق کو محبوبی کرتا ہے اور زائد بھی کرتا ہے اس طرح عمر کو محبوبی کرتا
 اور راز بھی کرتا ہے اس طرح سعادت و شقاوت وغیرہا کو محبوبی کرتا ہے اور ثابت بھی کرتا ہے
 اور اس قول کو حضرت عمر بن خطاب اور ابن مسعود اور ابن وائل اور قتادہ سے نقل کیا ہے اور ابو قتادہ
 ابن مسعود سے اس دعا کو نقل کیا ہے۔

اللّٰهُمَّ لَئِنْ كُنْتَ كَتَبْتَنِي فِي الْاَشْقِيَاءِ } پروردگار اگر تو نے مجھ کو اشقیاء میں لکھا ہے تو مجھ کو سعد
 فَابْتِنِي فِي السَّعْدَاءِ فَانَا لَكَ قَلْبٌ وَانْشَاءُ } میں ثابت کر دے اس لیے کہ تو جس چیز کو چاہتا ہے مجھ کو کرتا ہے
 وَتَثْبِتُ وَعِنْدَكَ اَمُّ الْكِتَابِ - } اور ثابت کرتا ہے اور میرے پاس ام الکتاب ہے۔

اور اس مقام سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام رازی نے جس طرح کہ شیعوں کے اماموں کی مخالفت کے
 طریقہ پر رفتار کو اختیار کیا ہے اسی طرح انہوں نے اپنے امام اور پیشوا کے مذہب کی مراعات کو
 بالکل طاق رکھ دیا ہے۔ حق تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے۔ هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ
 قَضٰی اَجَلًا وَاَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَہٗ جَنَابٌ عَلٰمٌ طَبَرِ سُبْحٰنَہٗ عَلَیہِ الرَّحْمَہُ فَاَسَ آیت شریفہ کی تفسیر

ذیل میں ابن عباس سے روایت کیا ہے کہ لفظ قضی اجل میں اجل سے وہ زمانہ مراد ہے جو اس کی ولادت کے وقت سے وفات تک واقع ہوتا ہے اور لفظ واجل مسمیٰ عندہ میں اجل مسمیٰ سے وہ زمانہ مراد ہے جو اس کی وفات کے وقت سے قیامت تک واقع ہوتا ہے۔ اور اس کی وفات کے بعد سو کوئی دوسرے شخص نہیں جانتا پس جب وقت کہ کوئی مرد صالح صلہ رحمہ بجالاتا ہے تو حق تعالیٰ اس کی حیات کے وقت کو زائد کر دیتا ہے باین معنی کہ ایک ماہ محدود کو اس مقدار میں سے خد کر تا ہے جو اس کی وفات اور قیامت کے درمیان واقع ہوتا ہے۔ اور اس (زمانہ محدود) کو اس کی حیات کے زمانہ میں منضم کر دیتا ہے۔ اور اگر وہ مرد صالح نہیں ہے اور صلہ رحمہ کو بجا نہیں لیتا تو اس کے زمانہ حیات میں سے کسی قدر زمانہ کو کم کر دیتا ہے اور اس (زمانہ) کو قیامت کے زمانہ میں منضم کر دیتا ہے۔ اور آیہ شریفہ وصالیعمر من معمر ولا ینقص من عمرہ الا فی کتاب کے یہی معنی ہیں۔ اور کچھ کلام کے بعد فرماتے ہیں کہ بعض احادیث میں جو صلہ رحمہ کا موجب یادتی عمر ہونا اور صدقہ کا موجب یادتی اجل ہونا۔ اور حق تعالیٰ کا حضرت یونسؑ کی قوم کے لیے عمروں کا زائد کر دینا وغیرہ منقول ہوا ہے وہ اس مطلب کی ساتھ منافات نہیں کہتا جس کو کہ ہم نے بیان کیا ہے۔ اور علامہ زرخشری نے کعب سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے حضرت عمرؓ سے جبکہ ان (حضرت عمرؓ) کے شکم میں ضربت لگی عرض کیا کہ کاش تم خداوند عالم سے دعا کر کہ وہ تمہاری موت کو موخر کر دیتا حاضرین میں سے ایک شخص نے کہا کہ آیا حق تعالیٰ فرمائیگا فاذا جاء اجلهم ولا یستأخرون ساعة ولا یستقدمون اس کے جواب میں کعب نے کہا کہ جس طرح حق تعالیٰ نے اس کو فرمایا ہے اسی طرح اسی نے یہ بھی فرمایا ہے کہ وصالیعمر من معمر اور نیز علامہ زرخشری نے بیان کیا ہے کہ اسی مطلب کی طرف حضرت سول خداؐ فرمایا ان الصدقة والصلاة لقران الدیار بے شک صدقہ اور صلہ رحمہ کا تو کو آباد کرتے ہیں وتزیدان فی الاعمار۔ اور عمروں کو زائد کرتے ہیں۔ اور نیز علامہ مذکور نے فرمایا ہے کہ زبانوں پر جاری ہے۔

اطال الله بقاءك وفسح في صدقتك {خاتمہ ساری بقا کو دینا کرنا تو تمہاری مدت میں کتنا دیکھو عطا فرما
اور یہ جو کچھ کہ مذکور ہوا اوس مطلب پر بخوبی دلالت کرتا ہے جسکے کہ ہم درپے ہیں۔

اسکے علاوہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے

فلما اسلمنا اولئہ للجبین ونا دینا کما ان پس جبکہ اون دونوں نے اطاعت کی اور انکو پیشانی کر کے
یا ابراہیم قد صدقت الرویا وانا کرا یا اور ہم نے انکو ندادی کہ اے ابراہیم تمہیں شک و خاب کی
کذلک بنی المحدثین ۲۲ یا ۲۳ ^{والفصح} تصدیق کی ہم نیکوں کو اسی طرح جزا دیتے ہیں۔

اس آیت شریفہ کی تفسیر میں قاضی بیضاوی نے تحریر فرمایا ہے کہ اس آیت شریفہ کے ساتھ اون لوگوں نے
استدلال کیا ہے جو نسخ فعل کو اوس (فعل) کے واقع ہوئیے پہلے تجویز کرتے ہیں اسلیے کہ حضرت
ابراہیم ۱۲ اوس قول کی بنا پر جبکہ حق تعالیٰ نے جناب اسمعیل ۱۳ سے نقل فرمایا ہے یا ابت افع
صا توھم اون (حضرت اسمعیل ۱۳) کے کفر کرنے پر مامور تھے جو حامل نہیں ہوا۔ اور جناب علامہ
علیہ الرحمہ نے تہذیب میں فرمایا ہے کہ کسی شے کا اوسکے فعل سے پہلے منسوخ ہو جانا اجماعاً جائز ہے
اسلیے کہ عاصی اور کافر سے نسخ و منسوخ دونوں کا خطاب متعلق ہوتا ہے۔ کلام اسمین ہے کہ کسی فعل کا
حضور وقت کے قبل نسخ کرنا جائز ہے یا نہیں۔ پس معتزلہ و سکو تجویز نہیں کرتے اور اشاعرہ و سکو
جائز ہونیکو تجویز کرتے ہیں۔ اور علامہ علیہ الرحمہ نے نہایت الاصول میں فرمایا ہے کہ کسی شے کے قبل
فعل منسوخ ہونے کی دو قسمیں ہیں۔

پہلی قسم۔ اوسکا انقضاء وقت کے بعد منسوخ ہونا اور اس قسم کے جواز میں کسی قسم کا اختلاف نہیں ہے
اسلیے کہ فعل واحد کافی الحال مقرون مصلحت ہونا اور آئندہ متضمن مفسدہ ہونا جائز ہے۔

دوسری قسم۔ اوسکا حضور وقت کے قبل منسوخ ہونا اور اس قسم کے جواز میں اہل اسلام نے اختلاف کیا ہے۔

پس معتزلہ و بعض اصحاب بو حنیفہ و شافعیہ میں سے ابو بکر صغیر فی نے اوسکو منع کیا ہے اور اشاعرہ
اور اکثر شافعیہ نے اوسکے جواز کو اختیار کیا ہے اور حق یہ ہے کہ یہ جائز نہیں ہے۔ اور علامہ علیہ الرحمہ
تہذیب میں اس طرح استدلال کیا ہے کہ اگر کسی فعل کا قبل حضور وقت منسوخ ہو جائز ہو تو بدالزام آئیگا

اسی لیے کہ بد کے لیے چار شرطیں ہیں پہلی شرط فعل کا متحد ہونا۔ دوسری شرط۔ وجہ کا متحد ہونا۔
 تیسری شرط۔ وقت کا متحد ہونا۔ چوتھی شرط۔ مکلف کا متحد ہونا۔ اور ماخوذ فیہ میں یہ چار شرطیں
 متحقق ہیں۔ اور شائع عید کی شرح تہذیب میں فرمایا ہے کہ علماء نے نسخ کے قبل حضور وقت
 جائز ہونے میں اختلاف کیا ہے مثلاً شارع علیہ السلام اول روز میں ارشاد فرمائیں کہ غروب آفتاب کے
 قریب در کعت نماز کا پڑھنا واجب ہے اور زوال آفتاب کے وقت ارشاد فرمائیں کہ غروب
 آفتاب کے وقت اس نماز کا پڑھنا جائز نہیں ہے جبکہ ہم نے امر کیا تھا پس ہمارے جملہ اصحاب
 اور جمہور معتزلہ اور ابو بکر صیرفی شافعی اور بعض حنابلہ نے اسکو تجویز نہیں کیا اور اشاعرہ اور اکثر
 شافعیہ نے اسکو تجویز کیا ہے اور مصنف علیہ الرحمہ نے قول اول کو اختیار فرمایا ہے اور وہی حق ہے
 اسی لیے کہ اگر اس قسم کی نسخ جائز ہو تو بد لازم آئیگا جس سے حق تعالیٰ پر کسی چیز کا مخفی ہونیکے بعد ظاہر
 ہونا مراد ہے اور چونکہ تالی باطل ہے لہذا مقدم بھی باطل ہوگا۔

اور بیان ملازمت یہ ہے کہ بد کی چار شرطیں ہیں۔ فعل۔ اور اس کا وقت۔ اور اس کی وجہ۔ اور مکلف
 اور صوت نزع میں یہ چاروں شرطیں موجود ہیں۔ اور بطلان تالی کی وجہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ کا جاہل ہونا
 بالاجماع جائز نہیں ہے۔ انتہ بعض کلامہ۔ اور اس کلام کی نقل کر نیے وفائدہ حلیل الشان حاصل ہو۔
 پہلا فائدہ۔ بعض امور مقدمہ میں تغیر و تبدل کا واقع ہونا اگرچہ یہ تغیر لوح محو و اثبات میں ہوتا ہے
 اور لوح محفوظ میں نہیں ہوتا۔

دوسرا فائدہ۔ اشاعرہ کا نسخ کو قبل حضور وقت عمل تجویز کرنا اور یہ قول حقیقت حق تعالیٰ پر بد
 ایسی وجہ سے واقع ہوئی کہ مستلزم ہے جو کسی طرح جائز نہیں ہے پس اس مقام سے اشاعرہ کی خیرگی
 ملاحظہ کرنے کے قابل اور ان کا طریقہ غیر مرضیہ پر سلوک کرنا مائل کرنے کے لائق ہے۔ اور باوجود اسکے
 وہ فرقہ اثنا عشریہ پر تجویز بد کے سلسلہ شیعہ کرتے ہیں حالانکہ ان کا دامن ہمت ایسی کثافتوں سے منور
 اور متبرک ہے اور خود اشاعرہ اس عقیدہ فاسدہ کو اختیار کرتے اور مورد مذمت ملام ہوتے ہیں
 اور ان کے اس عقیدہ فاسدہ پر صحابہ خفیہ اور بعض شافعیہ کی شہادت موجود ہے۔

وذلك امر لضيحاک الثکلی۔ کہ اور یہ ایسا عجیب امر ہے جو زن پس مرد کو ہی خندہ میں لاتا ہے۔
اور جبکہ مقدمہ اولیٰ کی توضیح سے فراغ حاصل ہو چکا تو اب مقدمہ ثانیہ میں کلام کرتے ہیں جبکہ کہ معنی
بتضمن میں پس وہ بھی خاصہ و عامہ دونوں میں اقبیل مسلمات ہے اور کسی شخص کو اس کے
انکار کرنے کی مجال نہیں ہے۔ حق تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے۔

فلولا كانت قریہ امنت فقتلوا ایماناً پس ہرگز کوئی قریہ ایسا نہیں ہوا جو ایمان لایا ہوا اور اس کو
الاقوم یونس لما اٰمنوا کشفنا عنهم عذاب الخزی فی الحیوة الدنیا و متعنا الی حین ۵ پارہ ۱۱ سورہ یونس رکوع ۹ عذاب کو دور کر دیا اور ان کو ایک مدت معینہ تک بہرہ مند کیا
جناب قاضی ناصر الدین سیفاوی نے اس آیت شریفہ کی تفسیر میں بیان کیا ہے کہ حق تعالیٰ نے
حضرت یونس علیہ السلام کو اہل نینوا کی طرف مبعوث فرمایا پس انہوں (اہل نینوا) نے حضرت یونس
علیہ السلام کی تکذیب کی اور اوپر اصرار کیا۔ پس حضرت یونس ۴ نے اون لوگوں سے فرمایا کہ تم
تین روز کے عرصہ میں اور بعض علماء کے بیان کی بنا پر چالیس روز کے عرصہ میں عذاب نازل ہو گا
پس جبکہ وقت عذاب قریب پونچا تو ابر سیاہ اور دھوین سے آسمان پر ہو گیا اور وہ (ابر سیاہ) وہو ان
استدزیجا ہوا کہ اس کی وجہ سے تمام راستے تیرہ و تاریک ہو گئے۔ پس اہل نینوا نے توبہ کی
اور حضرت یونس ۴ کی جستجو کی۔ اور جبکہ انہوں نے حضرت یونس ۴ کو نہ پایا تو ان کو یقین ہوا کہ حضرت
یونس ۴ نے جو کچھ فرمایا تھا وہ سب صحیح و درست تھا۔ اور یہ وہی عذاب ہے جس کا حضرت یونس ۴
وعدہ فرمایا تھا پس اون لوگوں نے کہ پاپس کے کپڑے پہنے اور اپنی عورتوں اور جوانوں کو جنگل کی طرف
لے گئے اور بچوں کو اون کی ماؤں سے جدا کیا۔ اور باواؤں کو گریہ کرنا شروع کیا اور توبہ کی اور ایمان کا اظہار
کیا۔ پس حق تعالیٰ نے اوپر رحم کیا اور عذاب کو اس سے برفروغ کر دیا۔ اور علامہ طبرسی علیہ الرحمۃ
تفسیر مجمع البیان میں بیان کیا ہے کہ حضرت یونس ۴ کا قصہ صلیا کہ سعید بن جبیر اور سدی اور وہب
وغیرہم سے منقول ہوا ہے یہ ہے کہ حضرت یونس ۴ کی قوم قرنیہ نینوا میں تھی تھی جو زمین و اصل میں

واقع ہے اور حضرت یونسؑ ان کو اسلام کی طرف دعوت کرتے تھے انہوں نے انکار کیا پھر
یونس علیہ السلام نے ارشاد فرمایا کہ اگر تم ایمان نہ لاؤ گے تو تین روز کے عرصہ میں تم پر عذاب نازل
ہوگا۔ پس حضرت یونسؑ کی قوم نے باہم کہا کہ ہم یونسؑ کو کاذب اور دروغ گو نہیں جانتے۔
پس اگر انہوں نے آج کی شب اسی قریہ میں بسر کی تو سمجھ لو کہ عذاب نازل نہ ہوگا۔ اور اگر انہوں نے
آج کی شب اس قریہ میں بسر نہ کی تو یقین ہو کہ عذاب نازل ہوگا۔ پس جبکہ شب ہوئی تو جو شب
حضرت یونسؑ باہر تشریف لے گئے۔ پس جبکہ صبح ہوئی تو عذاب نے ان پر حاظر کیا۔ وہ کہتا ہی
کہ آسمان میں ابرسیاہ پیدا ہوا اور دھواں شدید ہم پر پھرا اور وہ نیچے اترنے لگا۔ تاہم ان کو کئی شہر کو
گھیر لیا اور ان کے بالافلک نے سیاہ مہر گئے۔ اس عباس کہتے ہیں کہ عذاب خداوند کو کون کے
سرو پر دو ٹلٹ میل کی مسافت تک لگ گیا تھا۔ پس جبکہ حضرت یونسؑ کی قوم نے اس حال کو
بچشم خود مشاہدہ کیا تو اپنے ہلاک ہونے کا یقین کیا۔ اور حضرت یونسؑ کی جستجو کی۔ اور حضرت کو
اپنے درمیان نہ پایا۔ پس عورتوں اور بچوں کو اپنے ہمراہ لیکر جنگل کی طرف روانہ ہوئے اور کربا پس
کپڑے پہن لیے۔ اور خلوص نیت کے ساتھ توبہ کی اور ایمان لائے۔ اور ماؤں اور بچوں میں جدائی
ڈالی پس گریہ و زاری کی آوازیں اُن کے درمیان بلند ہوئیں اور قرض و زاری بہت کی اور حضرت یونسؑ
ایمان لائی نکاحا اظہار کیا اور بچنے لگے کہ اُمّت اکابر علیہ السلام۔ پس جستجو آئی ان کے حال پر
شامل ہوئی اور ان کی دعا مستجاب ہوئی اور حق تعالیٰ نے عذاب کو ان کے سر سے ہٹا دیا۔ انتہی
ترجمہ بعض کلامہ حمد اللہ تعالیٰ۔ اور روضۃ الصفا میں قصہ سطح مرقوم ہے کہ حضرت یونس علیہ السلام
اپنی قوم سے فرمایا کہ غم قریب تم پر عذاب خدا نازل ہوگا کہنے لگے کہ یہ کلام منجملہ مفتریات ہے وقت
حضرت یونس علیہ السلام دوست بدعا ہو کر عرض کی یا رب ان قومی کذبونی فافزل علیہم
لفقتک استجاب دعا کے آثار حضرت یونسؑ پر ظاہر ہوئے اور اپنے اہل و عیال کے ساتھ اپنی قوم سے
باہر چلے جایں کیا ارادہ فرمایا اور نکلنے کے وقت اہل نبیو اسے مخاطب ہو کر ارشاد فرمایا اِنَّ الْعَذَابَ
يَا يَتَكُمۡ بَعْدَ ثَلَاثَةِ اَيَّامٍ اس کلام کو زبان مبارک سے بیان فرمایا اور اہل طرف کو ہٹا دیا

ایک پہاڑ کی طرف تشریف لیجئے گا قصد کیا جبکہ پہلی غنیمت غلاب کے آثار نمایان ہوئے
 اور حضرت یونسؑ کی جستجو کی اور انکو نہ پایا تو سب نے مضطرب ہو کر ایک تودہ ریگ کے قریب جمع
 کیا جو بعد ازاں تل رساد اور تلی لوبہ کے ساتھ موسوم ہوا۔ اور عورتوں اور چوپانوں کے
 بچوں کو انکی ماؤں سے جدا کیا اور خاکستہ کو اپنے سر و پیڑالا اور اپنے پاؤں کے نیچے کانٹے پھرتے
 اور نضر و زاری اور گریہ و بقراری میں مشغول ہوئے۔ اور جبکہ چالیس روز کی مدت اسی حال پر بسر ہوئی تو
 حق تعالیٰ نے فرشتوں کی شفاعت سے حضرت جبریلؑ کو غلاب کے برطرف کرنے پر مامور فرمایا۔
 جب غلاب دور ہوا اور حضرت یونسؑ کو اوپر الطالع ہوئی تو حضرت یونسؑ اس خیال سے داخل دنیا
 نہ ہوئے کہ مبادا انکی قوم انکو کذاب جلتہ ثنائتے مطلوب من کلام روضۃ انصاف۔

اور علماء نحافین کی یہ باتیں مقدمہ تاثیر میں صریح ہیں۔ اور حق تعالیٰ دوسرے مقام پر ارشاد فرماتا ہے
 وواعذنا موسیٰ ثلاثین لیلة [اور ہم نے موسیٰ سے تیس شبوں کا وعدہ کیا اور انکو
 واقمناھا العشر۔] [تیس شبوں کے ساتھ کامل کیا۔]

کتاب حبیب السیر میں مرقوم ہے کہ بنی اسرائیل نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے بکرات و مکررات عرض
 کیا کہ ہکو ایک جدید شریعت کی حاجت ہے تاکہ ہم اسکی مقتضا پر عمل کریں اور حضرت موسیٰؑ نے
 اس مطلب کو بارگاہ احدیت میں عرض کیا۔ ارشاد ہوا کہ کوہ طور پر آگرتیں ورتکے وڑہ کھوتا کہ
 تمہارا سوال مقبول ہو۔ اور حضرت موسیٰ علیہ السلام نے حضرت ہارون علیہ السلام کو درمیان قوم
 اپنا خلیفہ قرار دیکر جانب برتریہ وانہ کیا اور صلحا بنی اسرائیل میں سے ستر آدمیوں کو ہمراہ لیکر
 کوہ طور کی طرف حرکت فرمائی اور منزل مقصود پر پہنچ کر ماہ و یقعدہ ہی خماہ مذکور تک وڑہین
 مشغول رہے اور وحی الہی کے موافق اسکی ستر ماہ و یقعدہ کے عشرہ کو بھی ختم کیا جیسا کہ حق تعالیٰ
 ارشاد فرمایا ہے وواعذنا موسیٰ ثلاثین لیلة واقمناھا العشر۔ چنانکہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے کوہ طور
 اوس مدت معینہ سے کچھ روز زائد توقف فرمایا جسکا کہ اپنی قوم سے وعدہ کیا تھا لہذا بنی اسرائیل
 مضطرب ہو کر حضرت ہارون علیہ السلام کی خدمت میں عرض کیا کہ حضرت موسیٰؑ کے وعدہ

وعدہ خلافی ظاہر ہوتی اور ہجو معلوم نہیں کہ ہماری قوم کے بزرگ اور محترم لوگوں کو کہاں لے گئے ہیں اور ہجو خوف ہے کہ موت نے ان کو کہیں قتل نہ کر دیا ہو۔ انتہی المقصود من کلامہ۔
اور اسی طرح صاحبِ وقتہ اصفیٰ نے بھی اس قصہ کو ذکر کیا ہے۔

اور حدیث میں وارد ہوا ہے کہ ایک روز حضرت عیسیٰ روح اللہ کا ایک قوم کے پاس سے گزر رہا
جنہوں نے ایک عروس کو آراستہ کیا تھا اور اس کو شوہر کے گھر لیجاتے تھے حضرت عیسیٰ علیہ السلام
نے اس (عروس) کے حال کا تفحص فرمایا لوگوں نے بیان کیا کہ اے روح اللہ یہ فلان عورت ہے
اور فلان شخص کی بیٹی ہے اور سکا عقد کیا ہے اور شوہر کے گھر لیے جاتے ہیں حضرت عیسیٰ ۱۴ نے
فرمایا کہ آج کے روز اس کو شادی و سرور کے ساتھ لیجاتے ہیں اور کل اس پر گریہ کریں گے۔ ایک شخص نے
حضرت کی خدمت میں عرض کیا کہ اس سبب سے اس پر گریہ کریں گے حضرت نے فرمایا کہ آج کی شادی
یہ عروس مرجانی کی پس جو لوگ کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر ایمان لائے تھے انہوں نے کہا صدق
اور سولہ اور جو لوگ کہ منافق تھے انہوں نے کہا کہ صبح قریب ہے اور نکاح صدق و کذب ہر دو جایگا
پس جبکہ صبح ہوتی تو اس (عروس) کو بجا المازندہ پایا اور حضرت عیسیٰ ۱۴ کی خبر کا کوئی اثر نہ دیکھا۔
پس لوگوں نے حاضر ہو کر عرض کیا کہ آپ نے اس (عروس) کے آج کی شب مرجانی کی خبر سنی
حالانکہ وہ زندہ ہے حضرت عیسیٰ ۱۴ نے ارشاد فرمایا لیفعل اللہ ما یشاء تم لوگ میرے ہمراہ آؤ
تاکہ اس عروس کے پاس چلین اور حقیقت امر کو دریافت کریں۔ پس حضرت ان لوگوں کو ہمراہ لے کر
دروازہ عروس پر پہنچے اور دروازہ الباب کیا پس عروس کا شوہر باہر آیا اس سے حضرت عیسیٰ نے
ارشاد فرمایا کہ تم اپنی زوجہ سے ہمارے لیے اجازت لو تاکہ ہم اس ملاقات کریں پس شوہر عروس
اس سے حقیقت حال کی خبر دی عروس نے نقاب کو ہٹے سر پر کیا اور حضرت عیسیٰ ۱۴ داخل ہوئے
اور عروس سے ارشاد فرمایا کہ آج کی شب تجھے کون سا عمل صواب ہوا عروس نے کہا کہ میں نے کوئی
عمل نہیں کیا مگر یہ کہ جو سابق میں کیا کرتی تھی۔ ہر شے کو میرے دروازہ پر ایک فقیر آیا کرتا تھا اور
میں اس کو کچھ دے دیا کرتی تھی اور اس شب جبکہ وہ شب عروسی تھی میں اپنے دروازہ پر فقیر کو نہیں دیا اور

اسی طرح میرے اہلخانہ میں بھی ہر ایک شخص اپنے اپنے کام میں مشغول تھا جبکہ وہ سائل آیا اور اپنے سوال کیا تو کسی شخص نے اس کو جواب نہ دیا تا اینکہ اس نے اپنی آواز کو کئی مرتبہ بلند کیا جبکہ وہ کسی آواز میرے گوش زد ہوئی تو میں جلد مردان خانہ سے پوشیدہ ہو کر اڑی اور حسب معمول اس کو کچھ دیدیا۔ حضرت عیسیٰؑ نے فرمایا کہ اپنے مقام سے اونہ کھڑی ہو جبکہ وہ عروس اونہ کھڑی ہوئی تو اس کے کپڑوں کے نیچے ایک مارسیاہ موجود تھا جس نے اپنی دم کو اپنے دانتوں میں دبا رکھا تھا پس حضرت عیسیٰؑ نے فرمایا کہ اس صدقہ کی برکت سے جو شب کو تجھے صادر ہوا تھا یہ بلا تجھے برطرف ہو گئی۔ اور اسی طرح حدیث میں وارد ہوا ہے کہ ایک ذرا ایک یہودی کا حضرت رسول خداؐ کی طرف سے گزر رہا تھا جبکہ اس نے حضرت کو دیکھا تو کہا السلام علیک پیغمبر خدا نے اس کے جواب میں فرمایا علیک صحابہ نے عرض کیا کہ اس یہودی نے سلام نہیں کیا مگر موت کے ساتھ حضرت نے ارشاد فرمایا کہ میں نے ہی اس کے مطابق اوپر رد کیا ہے۔ بعد ازاں حضرت نے ارشاد فرمایا کہ اکی گڑی مارسیاہ کاٹے گا اور وہ اس سبب سے مر جائے گا۔ پس وہ یہودی وہاں سے چلا گیا اور لکڑی کا ایک پستار اپنے سر پر اوٹھا کر اسی راہ سے پہنچا پیغمبر خدا نے فرمایا کہ لکڑی کے اس پستار کو اپنے سر سے اتار و جبکہ اس نے پستار کو نیچے رکھا تو لوگوں نے اس کے اندر ایک مارسیاہ کو دیکھا کہ اس نے لکڑی کو اپنے دہن میں لے رکھا ہے حضرت نے ارشاد فرمایا کہ اے یہودی آج کے ذور توڑ کیا عمل کیا ہے۔ اس نے عرض کیا کہ اس کے سوا کوئی عمل نہیں کیا کہ جب میں اس پستار کو اوٹھا تو مجھے آتا تھا تو میرے پاس نور و ثیاب تھیں میں نے ایک کو کھالیا اور دوسری کو تصدق کر دیا۔ پس پیغمبر خداؐ نے ارشاد فرمایا کہ اسی صدقہ کی وجہ سے یہ بلا تجھے دفع ہو گئی اور فرمایا کہ ان الصدقة تدفع مיתה السوء عن الانسان۔

اسی طرح حدیث میں وارد ہوا ہے کہ حق تعالیٰ نے ایک نبی پر وحی نازل کی کہ تم فلاں بادشاہ کو خبر دو کہ تم فلاں وقت ہلاک ہو گے۔ پس وہ نبی تشریف لائے اور حکم انہی کے موافق اس کو خبر دی جبکہ بادشاہ نے اس خبر کو نبی کی زبانی سنا تو اس نے دھاکر فی شمع کی اور ہتھکڑیاں

و بیتابی کی کہ تخت سے نیچے گر پڑا اور کہا کہ اے میرے پروردگار مجھ کو مقدر جہلت نے کہ میرے بچے
جوان ہو جائیں اور میں اپنی ضروریات سے فارغ ہو جاؤں۔ پس حق تعالیٰ نے نبی موصوف
وحی نازل کی کہ اس بادشاہ کے پاس جا کر خبر دو کہ ہم نے تمہاری دعا کو مستجاب کیا۔ اور تمہاری عمر میں
بندہ سال کا اضافہ کیا پس نبی نے عرض کیا کہ اے پروردگار تو خوب جانتا ہے کہ میں نے
کبھی دروغ کا ارتکاب نہیں کیا۔ حق تعالیٰ نے وحی کی کہ تم ہمارے بندے ہو جس طرح کہ ہم حکم کریں اس
طرح بجا لاؤ واللہ کا یسئل عما یفعل۔

اور ابن روایتوں اور حکایتوں کی طرح بہت سی حکایتیں اور روایتیں کتب فریقین میں مرقوم ہیں
جو ہمارے مقصود کے صحیح ہونے پر دلالت کرتی ہیں۔

پس اگر کوئی شخص اس مقام پر یہ سوال کرے کہ مجاز میں صحت استعمال کے لیے کسی علاقہ کا موجود ہونا
شرط ہے۔ مانحن فیہ میں کوئی علاقہ موجود ہے۔ تو اس کے جواب میں کہا جائیگا کہ مانحن فیہ میں
علاقہ تشبیہ کا تحقق ہونا نہایت واضح ہے اس لیے کہ بدائع لغوی اور بدائر مجازی بحسب صورت متحد ہیں
اور اولیٰ دونوں میں باعتبار نفس الامر تفاوت ہے اس لیے کہ جب کسی شخص کے لیے کسی امر میں بداء
ہوتا ہے تو دوسروں پر اس وقت تک ظاہر نہیں ہوتا جبوقت تک کہ وہ شخص اول اپنے ارادہ کو
امر سے متعلق ہونا بیان نہیں کرتا خواہ قول سے بیان کرے یا کسی اور طرح بعد ازاں جبکہ وہ اول کے
خلاف کا اظہار کرتا ہے یا اول کو خلاف مناسبت سے کوئی امر میں آتا ہے تو حکم کیا جاتا ہے کہ
فلان شخص کو فلان امر میں بداء واقع ہوا ہے۔ اور بداء کے معنی جسکی وجہ سے اس کا شخص کی طرف
منسوب کرنا صحیح ہوتا ہے اس (بداء) کے دونوں معنوں میں بدون تفاوت موجود ہے۔ ہاں بداء کے
دونوں معنوں میں بحسب حقیقت تفاوت موجود ہے اس لیے کہ بداء حقیقی میں انجام کار پر اطلاع نہیں ہوتی
اور ابتداء میں جیسا کہ ظاہر کرتا ہے ترتیب ہی اسی کا ارادہ کرتا ہے۔ بداءات بداء مجازی کے
اس مقام پر کسی امر کا شخص ظاہری ارادہ پایا جاتا ہے جس پر قول وغیرہ امارات (علامات) کے ساتھ
استدلال کیا جاتا ہے مگر حقیقت اس کو ہر مفروض کا اس نتیجے پر واضح کرنا مراد نہیں ہوتا جس نتیجے پر

کہ اس نے ظاہر کیا ہے بلکہ دراصل جس امر کو کہ اس نے ظاہر کیا ہے وہ ایسے قیود و شروط کے ساتھ مقید
 و مشروط ہے جن پر وہ سرون کو اطلاع نہیں ہے اور صاحبِ بد کو مال کا راور جملہ قیود معتبرہ پر پوری
 اطلاع ہوتی ہے۔ اور اس امر کی ضمنِ مثال میں یوں توضیح ہو سکتی ہے کہ ایک بادشاہ کو اپنے
 ملازمین میں سے مطیع و عاصی کا امتیاز کرنا مقصود ہو۔ اور وہ بغیر امتحان ایک ایسی توقع سے بعض
 ارکانِ دولت کے نام صادر کرے جس میں بعض اقلیم کے تئیں کریم کی غرض سے اس کا سفر کرنا مکرم
 قصد کرنا مذکور ہو اور ان (بعض ارکان) کو مخصوص توقع کے اعلان کر دینے پر مامور کرے اور اس
 اعلان کی غرض محض امتحان ہو اور دراصل اس کو سفر کرنا مقصود نہ ہو۔ اور بعد مدت جبکہ اس (بادشاہ)
 کی غرض محل ہو جائے تو غرض غیبت کا اظہار کرے اور اپنے ملازمین کے دونوں کو کوچ کرنے اور
 اہل وطن اور امثال و اقربان کے ترک کرنا کی تشویش سے فارغ کرنے پس اس صورت میں بدوین شہ
 تمام بادشاہی لشکر اور متعلقین سلطنت کو بادشاہ کے لیے بدو واقع ہونے کا اذعان (یقین یگانہ) ہوگا
 اور کوچ و باز ارجین بدو السلطان کی آواز میں بلند ہوگی حالانکہ اس صورت میں بدو کا کوئی شہ
 متحقق نہیں ہے غایۃ الامر یہ ہے کہ اگر کوئی شخص بادشاہ کا ہمارا ہو اور اول امر سے حقیقت حال پر
 مطلع ہو تو وہ اپنے قول بدو السلطان سے معنی مجازی مراد لے گا اور جو لوگ کہ حقیقت حال پر مطلع
 نہ ہوں گے وہ اپنے قول مذکور سے بدلے کے معنی حقیقی مراد لیں گے جس طرح کہ احسانم بر اہل اسلام اور اہل شہ
 دونوں انظار آگاہ اطمینان کرتے ہیں مگر اہل اسلام اس نقطہ سے معنی مجازی کا اور شریکین اس معنی
 حقیقی کا قصد کرتے ہیں اور اس باب میں بدو کا حال وہی ہو گا جو نسخ کا ہوتا ہے اس لیے کہ لفظ نسخ کے
 معنی زائل کرنے کے ہیں۔ اور چونکہ علمِ آہی میں امر نسخ اول امر سے محدود تھا اس لیے اسکے نزدیک
 امر نسخ اس (امر نسخ) کے حکم کا مراد اور بطرف کثرت نہ ہو گا لکن کثیف جو کلمہ اسکے محدود ہونے پر
 مطلع نہ تھا اور ان کے نزدیک وہ (امر نسخ) جملہ زمانوں کو شامل تھا۔ جہاں امر نسخ کا زمانہ بھی داخل
 اس لیے حق تعالیٰ نے اس کے رحم کی بنا پر نسخ کا نسخ ہی نام رکھ دیا۔ اور طرفہ یہ ہے کہ اگر نسخ سے
 معنی حقیقی کا ارادہ کیا جائے تو حق تعالیٰ پر بدو کا جائز ہو تا لہذا ہم آئینہ اس لیے کہ اس تقدیر پر ارادہ الہیہ کا

حکم نسخ کے متعلق ہونا بعد از ان اوسکا ایشیان ہو کر اوسکے خلاف میں صحت پر مطلع ہونا
اور پہلی رے سے عدول کر کے مابعد زمان نسخ سے اوس (حکم) کا زائل کرنا لازم آئے گا۔ پس حق
سبحانہ و تعالیٰ کی طرف ناخست کو منسوب کرنا اور لفظ بد کے اطلاق سے استنکاف کرنا باوجودیکہ معنی
حقیقی کے متغیر ہونے اور معنی مجازی کے جائز ہونے میں وہ دونوں مشترک ہیں قصور عقول اور زاری
ذہن ارباب جھوٹ و غفول پر دلالت کرتا ہے۔ واللہ شاہد علی صدق ما قول۔

اور اس مقام پر ایک شکل متوہم ہوتا ہے جب کا وقع کرنا نہایت ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ اخبار
کثیرہ سے ثابت ہوتا ہے کہ ان امور میں بد واقع نہیں ہوتا جنکا علم انبیاء و ائمہ علیہم السلام کو حاصل
ہوتا ہے اور بہت سے اخبار اس مطلب کے خلاف پر دلالت کرتے ہیں۔ اور علامہ مجلسی علیہ الرحمۃ
ان دونوں قسموں کے اخبار میں کئی وجہ سے جمع کرنے کو ممکن فرمایا ہے۔

(۱) جن اخبار سے علوم انبیاء و ائمہ علیہم السلام میں بد کا واقع نہ ہونا ثابت ہوتا ہے ان میں وہ علوم
مراد لیے جائیں جنکے لوگوں تک پہنچانے پر وہ حضرات مامور ہوتے ہیں اور جن اخبار سے حضرات کے
علوم میں بد کا واقع ہونا ثابت ہوتا ہے ان میں وہ علوم سے وہ علوم مراد لیے جائیں جنکے لوگوں تک
پہنچانے پر وہ حضرات مامور نہیں ہوتے۔

(۲) جن اخبار سے حضرات کے علوم میں بد کا واقع نہ ہونا معلوم ہوتا ہے ان سے وہ علوم مراد
لیے جائیں جو بیہل و حی محال ہوتے ہیں اور دوسری قسم کے اخبار سے وہ علوم مراد لیے جائیں جو
الہام کے ذریعہ یا صحف سماویہ کے مطالعہ سے حاصل ہوتے ہیں۔

(۳) پہلے اخبار معمول پر غالب ہوں پس باعتبار قدرت اوس (بدا) کا واقع ہونا منافی نہ ہوگا۔
(۴) شیخ الطائفہ علیہ الرحمۃ نے بیان فرمایا ہے کہ حضرات کے اخبار دو قسموں کے ہوتے ہیں۔
قسم اول وہ اخبار ہیں جو لفظ حتم وغیرہ کے ساتھ مقید ہوتے ہیں پس اس قسم میں بد واقع نہ ہوگا
ایسی حضرات علیہم السلام او کو بقید حتم بیان فرماتے ہیں۔

۵۔ فی الوجہین نظر فان بعض اخبار البداء امما ہم اللہ تعالیٰ بالتبلیغ المصلوٰۃ کما مرفی قصۃ خزعل علیہ السلام علیہ نظر۔

قسم دوم وہ اخبار ہیں جو لفظ حتم وغیرہ کے ساتھ مقید نہیں ہوتے۔ پس اس قسم میں بدار کے واقع ہونا
احتمال باقی رہتا ہے اس لیے بعض اوقات حضرات ۴ کے اخبار میں اس مطلب کی طرف اشعار بھی کرتے ہیں
جیسا کہ حضرت امیر المومنینؑ نے اخبار باب السعین کے بعد ارشاد فرمایا ہے ویحیواللہ صابلاً لہ۔

(۵) پہلے اخبار سے وہ اخبار مراد لیے جائیں جنہیں وجہ حکمت ظاہر نہ ہو پس ایسے اخبار میں بدار واقع
نہ ہو گا تا کہ حضرات ۴ کی تکذیب لازم نہ آئے لکن جب وقت کہ وجہ حکمت معلوم ہو جائے جیسا کہ حضرت
عیسیٰؑ اور حضرت رسول خداؐ کی خبر میں گذر چکا ہے تو ایسے اخبار میں بدار واقع ہو سکتا ہے۔

بہر حال فرقہ حقہ کے کسی عالم نے واجب الوجود کے کمال علم و قدرت میں کلام نہیں کیا بلکہ وہ
باجل علماء بلکہ بصورت مذہب کمال علم و قدرت کے ساتھ موصوفہ ہے اور جو شخص کہ اس
علم و قدرت کے کسی وجہ سے ناقص ہو چکا قائل ہو تو وہ مذہب سے خارج ہے بلکہ فرقہ حقہ کے
نزدیک جملة اوصاف ذات انہیں دونوں صفتوں (علم و قدرت) کی طرف جمع کرتے ہیں اس لیے
کہ مصنوعات عالم پر نظر کرنے سے صانع کا جن صفات کے ساتھ عقل کے نزدیک لازمی طور سے
موصوف ہونا ثابت ہو سکتا ہے وہ صرف یہی دونوں صفتیں ہو سکتی ہیں اور باقی جملة اوصاف
جنکے ساتھ صانع عالم کا موصوف ہونا اسی طرح لازم ہے جس طرح کہ علم و قدرت کے ساتھ موصوف
کرنا لازم ہے لکن وہ جملة اوصاف جو علم و قدرت کے علاوہ صفات ذات میں مذکور ہوتی ہیں
وہ حقیقت انہیں دونوں صفتوں کی طرف جمع کرتے ہیں۔ اور دراصل وہ علم و قدرت کے علاوہ
اوصاف ذات سے خارج ہیں۔ لیکن اگر کچھ بعض لوگوں نے علم و قدرت کے سوا اور اوصاف
کو بھی صانع عالم کے ذاتی صفات میں داخل کیا ہے اس لیے اس مقام پر ہمارے علماء اعلام نے ان
صفات کو بھی صفات ذات کے ذیل میں وارد کیا ہے۔ اور انکے اوصاف ذات میں وارد
کرنے سے اصلی غرض یہ ہے کہ مخالفین کی خیال کی رو کجائے اور یہ کہ اونکا اوصاف ذات میں ان
صفات کو علم و قدرت کے علاوہ قرار دینا صحیح نہیں ہے۔ لہذا ہم اس مقام پر پہلے ان صفتوں کو
وارد کرتے ہیں جنکو علماء الاعلام نے محض مخالفین کے خیال کی رو کیلئے اوصاف ذات میں ذکر

فرمایا ہے۔ بعد ازاں ہم انشاء اللہ تعالیٰ بعض اہل صفات کا بھی تذکرہ کریں گے جو اہل صفاتوں کے علاوہ ہیں۔ اور صانع عالم کی مقدس ذات ان کے ساتھ موصوف ہے۔ اور وہ فقط علم و قدرت کی طرف رجوع کرتی ہیں۔ پس اس مطلب کا مقصد دونوں میں وارد کرنا مناسب ہے۔

پہلا مقصد کہ اہل صفات ثبوتیہ کے بیان میں جبکہ علماء اعلام نے اس مقام پر محض رد مخالفین کی غرض سے وارد کیا ہے اور دراصل وہ علم و قدرت کے علاوہ نہیں ہیں وہ کئی ہیں جو فی الجملہ شرح کے ساتھ درج کی جاتی ہیں۔

صفت اول کہ صانع عالم کا حی و زندہ ہونا۔ جملہ عقلاء کا اس امر پر اتفاق ہے کہ حق تعالیٰ حی اور زندہ ہے اور کتاب و سنت میں حق تعالیٰ کا صفت مذکورہ کے ساتھ موصوف ہونا بکثرت وارد ہوا ہے مگر علماء اعلام نے حیات واجب تعالیٰ کے معنوں میں اختلاف کیا ہے۔ پس جمہور حکمیین کے نزدیک حیات وہ صفت ہے جسکی وجہ سے موجود کا علم و قدرت کے ساتھ موصوف کرنا صحیح ہو۔ اور چونکہ حق تعالیٰ کا علم و قدرت کے ساتھ موصوف ہونا ثابت ہو چکا ہے لہذا اس کا حیات کے ساتھ موصوف ہونا بھی صحیح ہوگا۔ اور حکماء کے نزدیک حیات سے ادراک کرنا اور غفل کا صادر کرنا مراد ہے اور چونکہ حق تعالیٰ کا عالم اور فاعل ہونا معلوم ہے لہذا اس کا حی اور زندہ ہونا بھی ثابت ہوگا۔ اور چونکہ حکماء نے صانع عالم کے قادر ہونیکو اختیار نہیں کیا اس لیے انہوں نے تفسیر حیات میں اس کے قادر ہونیکو ذکر نہیں کیا۔ اور شاعرہ نے بیان کیا ہے کہ حیات سے محض صحت علم و قدرت ہی مراد نہیں ہے بلکہ اس سے وہ صفت زائدہ مراد ہے جو صحت مذکورہ کے علاوہ ہے اور وہ علم و قدرت کے ساتھ ذات کے موصوف ہونیکو مقتضی ہوتی ہے اسی وجہ سے جمادات کا علم و قدرت کو ساتھ تصف کرنا درست نہیں ہے کیونکہ انہیں صفت مذکورہ موجود نہیں ہے اور ان کا یہ قول ضعیف ہے اس لیے کہ ہر ایک ذات کا مساوی ہونا ظاہر نہیں کیونکہ حق تعالیٰ کی مقدس ذات کا باقی ہر ایک ذات کے مخالفت ہونا معلوم ہے۔ اس کے علاوہ یہ ہے کہ اگر حق تعالیٰ کا صفت حیات کو ساتھ موصوف ہونا و جمادات کا اس کے ساتھ موصوف نہ ہونا کسی شخص کا محتاج ہوگا اور اس شخص پر

یہی وہی کلام جاری ہو گا جو صفت مذکورہ میں جاری ہوا تھا اور تسلسل لازم آئیگا۔ اب اگر وہ جو شخص کے قائل نہ ہوں تو ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی۔ پس وہ اس تقریر کا جو کچھ جواب دینگے وہی جواب ہماری طرف سے ہی دیا جائیگا۔ پس حق یہی ہے کہ صانع عالم کے حق اور زندہ ہونے سے اس کا علم و قدرت کے ساتھ موصوف ہونی کا صحیح ہونا مراد ہے اور اس کی مقدس ذات میں کوئی مبدا قائم نہیں ہے چنانچہ انشاء اللہ تعالیٰ آئندہ کے بیان سے ثابت ہو گا کہ اس کے صفات عین ذات ہیں۔

اس جگہ دو امروں پر تنبیہ کرنا مناسب ہے۔

(۱) واضح ہو کہ اس مقام پر حیات سے وہ معنی مراد نہیں ہو سکتے جو ہمارے حق میں مراد لی جاتی ہیں اس لیے کہ ہمارے حق میں حیات سے یا تو مزاج نوعی کا اعتدال مراد لیا جاتا ہے جیسا کہ کتاب مجتہل سے منقول ہو رہا ہے یا قوت حسن و حرکت یا وہ قوت مراد لی جاتی ہے جو اعتدال نوعی کے تابع ہوتی ہے اور ان معانی کے ساتھ حق تعالیٰ کی مقدس ذات کا موصوف ہونا صحیح نہیں ہے اس لیے کہ وہ (معنی) جسم و جسمانیات سے تعلق رکھتے ہیں جس سے کہ حق تعالیٰ کا منزه ہونا معلوم ہے۔

(۲) صفت حیات اگرچہ صانع عالم کے ذاتی اوصاف میں داخل ہے لیکن وہ باعتبار آثار صفت علم و قدرت کے لوازم میں منتج ہے اس لیے کہ باری تعالیٰ کے صفات سے یہ مراد ہے کہ ممکنات میں جن آثار خصوصہ کے لیے ان کے صفات مبدا قرار پاتے ہیں وہ (آثار صفات) حق تعالیٰ کی مقدس ذات سے یہ دونوں توسط مبادی صادر ہوتے ہیں پس حق تعالیٰ کے حق (زندہ) ہونے کے یہ معنی ہیں کہ حیات کے آثار خصوصہ اس کی ذات مقدسہ سے صادر ہوتے ہیں اور چونکہ آثار حیات وہی ہیں جو آثار علم و قدرت ہیں لہذا اس کا حق (زندہ) ہونا کوئی ایسی صفت نہ ہوگی جس کے آثار اول و دونوں کے علاوہ ہوں اور وہ (حیات) کوئی مستقل صفت قرار پائے لیکن از بسکہ حق تعالیٰ کا اس صفت (حیات) کی ساتھ موصوف ہونا ثابت ہے اور مخالفین نے اس کا علم و قدرت کے علاوہ مستقل صفت ہونا بیان کیا ہے اور اس کو محض علم و قدرت پر فرع نہیں کیا اس لیے ہمارے علماء اعلام نے بھی اس کو صانع عالم کی صفات ذاتیہ کے ذیل میں منتج فرمایا اور مستقل صفت قرار دیا ہے جس کی فی الحقیعہ مذکور ہو چکی۔

صفت دوم کہ اوس صانع عالم کا مکمل ہونا۔ اور صانع عالم کے مکمل ہونیکے دو معنی ہیں۔
اول۔ یہ کہ وہ کلام کرتا ہے۔ اس تفسیر کی بنا پر اوس کے مکمل ہونیکی صفت کا صفات فعل میں داخل
 ہونا صحیح ہے۔ لہذا اوس کا اوصاف ذات میں شمار کرنا صحیح نہ ہوگا اسلیے کہ حق تعالیٰ کی ذات مقدس کا
 ہمیشہ کلام کرنے کے ساتھ موصوف ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ اوس کا کلام کرنا وجود مصلحت پر مبنی ہوگا
 جسکی فی الحکمہ شرح آئندہ مذکور ہوگی انشاء اللہ تعالیٰ۔

دوم۔ یہ کہ وہ کلام کے پیدا کر دینے پر قدرت رکھتا ہے اس تفسیر کی بنا پر اوس کے مکمل ہونیکی صفت کا
 صفات ذات میں داخل کرنا صحیح ہے مگر اس صوت میں اوس (صفت تکلم) کا قدرت کو علاوہ قرأ
 وینادرت نہیں ہے لکن از بسکہ مخالفین نے اوس کو علم و قدرت کو علاوہ صفات ذات میں شمار
 کیا ہے اسلیے ہمارے علماء نے بھی اوس کا صفات ذات میں ذکر کیا ہے تاکہ مخالفین کے خیال کی
 غلطی ظاہر کیجائے پس جبکہ صفت مکمل کا صفات ذات میں شمار کیا جائے تو اوس کے معنی صحیح یہ ہونگے
 کہ حق تعالیٰ اس بات پر قدرت رکھتا ہے کہ وہ ایسے حرفون اور آوازون کو کسی جسم میں پیدا کر دے جو معانی
 مقصودہ پر دلالت کرتے ہوں۔ اور اس معنی سے حق تعالیٰ کے مکمل ہونے پر دلیل ہے کہ حرفون اور
 آوازون کا کسی جسم میں پیدا کرنا ممکن ہے اور حق تعالیٰ کا ہر ایک ممکن پر قادر ہونا معلوم ہو چکا ہے لہذا
 اوس کا حرفون اور آوازون کے پیدا کرنے پر قادر ہونا بھی ضرور ثابت ہوگا۔ اور حق تعالیٰ کے مکمل ہونے سے
 حرفون اور لفظون کا اوسکی ذات مقدسہ میں قائم ہونا مراد نہیں ہے اسلیے کہ الفاظ و حروف حادث ہیں
 اور حق تعالیٰ کی کوئی ذاتی صفت حادث نہیں ہو سکتی ورنہ اوس کا محل حوادث ہونا اور صفت کمال میں
 غیر کی طرف محتاج ہونا لازم آئیگا اور بعض لوگوں کا خیال ہے کہ حق تعالیٰ کے مکمل ہونے سے ایک لازمی
 صفت مراد ہے جو اصوات و حروف کے قبیل سے نہیں ہے اور ذات واجب تعالیٰ میں قائم ہے
 اور علم و قدرت وغیرہ صفات کے معنی سے اس صفت مذکورہ کو کلام نفسی کہتے ہیں اور حروف و الفاظ

۱۔ بعض لوگوں کا یہ خیال ہے کہ حق تعالیٰ کے مکمل ہونے سے مراد ہے کہ حروف و الفاظ اوسکی ذات میں قائم ہیں اور
 اونا یہ خیال غلط ہے جسکی وجہ مذکور ہوئی ۱۲۔ اس بحث کے اکثر مطالب حدیقہ سلطانیدہ سے ماخوذ ہیں ۱۲

حضرت کے اس کلام سے معلوم ہوا کہ حق تعالیٰ کی ذات مقدسہ میں کوئی صفت قائم نہیں ہوتی اور یہ کہ وہ صفات مخلوقات کے ساتھ موصوف نہیں ہے تاکہ صفت کلام کا اسکی ذات میں قائم ہو تا فرس کیا جائے گا کہ اس کے متکلم ہونے سے یہی مراد ہے کہ وہ جس محل پر چاہتا ہے کلام اور آواز کو پیدا کر دیتا ہے چنانچہ جب اس نے حضرت موسیٰ سے کلام کیا تو حروف و الفاظ کو زیرتوں کے ایک درخت میں پیس کر دیا جیسا کہ احادیث اور تواریخ کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے۔

منقول ہے کہ حضرت شیخ سے جب حضرت موسیٰ علیہ السلام رخصت ہوئے اور اپنی اولاد کو لیکر شہر مدین سے باہر آئے تو راستہ میں ابرو ہوا کی سردی سے آپ کو اذیت ہوئی اور آپ نے کوہ طور کی دہلیز طرف آگ کو دیکھا تو آپ اسکی طرف روانہ ہوئے وہاں جا کر بلا انتظار فرمایا کہ حق تعالیٰ کی قدرت کاملہ سے ایک سبز درخت میں آگ روشن ہوئی۔ آپ اسکی قریب گئے اور حق تعالیٰ کی جانب سے یہ آواز آئی کہ

انما آتیناک فاحملہ لغیثک فانک
بالواد المقدس طوی وانا اخذتک
فاستمع لہما یوحی۔

پس اس خبر کی سماعت کر چکی تیرو جی کی جاتی ہے۔

اس کے بعد وہ حضرت کلام ربانی سے برابر مشرف ہوتے رہے تا اینکه حضرت کی قوم نے عرض کی کہ ہم اس وقت تک بیان نہ لائیں گے جب تک کہ کلام ربانی کو اپنے کانوں سے نہ سن لیں گے۔ پس حضرت نے اپنی قوم سے ایک چاہن کو منتخب فرمایا اور ان کو کوہ طور پر لے گئے۔ جب آپ مدوق علیہ الرحمہ کے کتاب توحید میں حضرت امام موسیٰ کاظم علیہ السلام سے ایک طو لانی حدیث نقل کی ہے جس کے بعض فقرات کا مختصر یہ ہے کہ۔

فخرج بہم الی طور سیناء اقامہم فی سفجبل وصعد موسیٰ الی العلو
وسال اللہ تبارک ولعالی ان یکلمہ
ولیسعہ کلامہ فکلمہ اللہ لقائے
ذکرہ وسمعوا کلامہ من فوق واسفل
وہمین وشمال ووراء وامام کان اللہ
عزوجل احد ثلث فی الشجرة فجعلہ
منبعثا منہا حتی یسمعوا من جمیع الوجہ۔

پس حضرت موسیٰ علیہ السلام ان کو کوہ طور کی طرف لے گئے اور انکو دامن کوہ میں شہر دیا اور خود کوہ طور کی طرف تشریف لے گئے اور حق تعالیٰ سے سوال کیا کہ اؤ کہ میں کلام کہے اور انکو اپنا کلام لے سکے۔ پس حق تعالیٰ نے ان کے ساتھ کلام کیا اور انہوں نے کلام خدا کو اور اور نیچا اور اٹھانے اور باتیں اور آگے اور پیچھے ہر طرف سے سنا اس لیے کہ حق تعالیٰ نے اپنے کلام کو ایک درخت میں پیدا کر دیا تھا بعد ازاں اسکو منتشر کر دیا تھا تا کہ وہ منبعثا منہا حتی یسمعوا من جمیع الوجہ۔ انہوں نے اسکو ہر ایک طرف سے سنا۔

اور اس عنوان سے معلوم ہوا کہ وہ کلام خدا ہے جس کے لیے کوئی خاص جگہ اور طرف نہیں ہے اور یہ کہ وہ کلام مخلوق نہیں ہے اس لیے کہ مخلوق کا کلام کسی خاص جگہ اور طرف کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے۔ اس حدیث شریف سے معلوم ہوا کہ خدا کے متکلم ہونے سے یہی مراد ہے کہ وہ حروف و اصوات کو کسی محل میں پیدا کر دیتا ہے جیسا کہ امام کاظم علیہ السلام فرماتے ہیں۔

تثنیہ۔ کلام ربانی کی کئی قسمیں ہیں (۱) وہ حروف و اصوات ہیں جنکے ساتھ حق تعالیٰ اپنے پیغمبروں سے خطاب کرتا ہے (۲) وہ امریکا اول (پیغمبروں) کے دلوں میں القا کیا جاتا ہے جسکو الہام بھی کہتے ہیں (۳) وہ روایہ صادقہ (سچا خواب) ہے جسکو وہ دیکھتے ہیں۔ (۴) وحی و تنزیل ہے جسکی تلاوت کیجاتی ہے چنانچہ حدیث شریف میں منقول ہے کہ۔
 وکلام اللہ لیس بنحو واحد منہ ما کلام خدا ایک قسم کا نہیں ہے منجملہ اسکے وہ چیز ہے جسکی کلام اللہ بہ الرسل ومنہ ما قد رفا حق تعالیٰ رسولوں سے خطاب کرتا ہے۔ اور منجملہ اسکے وہ چیز ہے فی قلوبہم ومنہ روایہا الرسل جسکو انکے دلوں میں ڈال دیتا ہے۔ اور منجملہ اسکے وہ روایہ ومنہ وحی و تنزیل یتلی ویقرؤ فہو صادقہ ہے جسکو رسول دیکھتے ہیں۔ اور منجملہ اسکے وحی و تنزیل جسکی تلاوت و قرات کیجاتی ہے پس وہ کلام خدا ہے۔
 اور سہیلی سے منقول ہوا ہے کہ۔

انواع الوحی سبعة الروایہ الصادقة وحی کی سات قسمیں ہیں۔ روایہ صادقہ۔ دل میں القا کرنا۔ والنفث فی الروح وایتانہ فی مثل سلسلہ اور وحی کا آواز جس کے مثال میں نازل ہونا۔ فرشتہ کا الجرس وان یمثل له الملائک رجال وان آدمی کی شکل میں ظاہر ہونا اور حضرت جبریل کا ایسی صلی صورت ینویا لہ جبریل فی صورۃ التي خلق میں ظاہر ہو کر پروبال کو منتشر کرنا اور آدمی کی صلی خلقت میں علیہا لہ ستماء تجلح یتشرعہا اللؤلؤء چمکے ہوئے جڑے جسے مروارید اور یاقوت منتشر ہوتے تھے۔ والیاقوت وان یکلمہ اللہ من وراء خدا کا پس پردہ سے بیداری میں کلام کرنا جیسا کہ شب معراج حجاب فی الیقظۃ لما فی لیلۃ الاسراء واقع ہوا۔ ساتویں یہ کہ جبرائیل ہو چکا ہے کہ حضرت اسرافیل السامع ما ثبت ان اسرافیل وکل بہ ۱۴ اول حضرت پر تین برس تک ہوکل ہے اور حضرت کی پاس ثلث سنین ویاتیہ بالوحی ثم وکل بہ وحی لاتے تھے بعد ازاں حضرت جبرائیل آپ پر ہوکل ہوئے جبرائیل فجاء بالقرآن۔ اور قرآن لائے۔

بہر حال اگرچہ وحی کے جملہ اقسام مذکور ہوئے مگر وہ کلام خدا کا اطلاق ہوتا ہے مگر کلام کے اصلی معنی وہی

حروف و اصوات ہیں جو معانی مخصوصہ پر دلالت کرتے ہیں اور باقی صورتوں پر کلام کا اطلاق مجاز ہے مثلاً کہی کلام کا نقوش کتابیہ پر بھی اطلاق کیا جاتا ہے اس لیے کہ وہ الفاظ و اصوات پر دلالت کرتے ہیں اور سی طرح کہی کلام کا الفاظ یا نقوش کی حکایت پر بھی اطلاق کیا جاتا ہے اور اسی مجاز شائع کی وجہ سے جو حقیقت شرعیہ و عرفیہ کی خبر پر فائز ہو چکا ہے کلام خدا کا اور حروف و نقوش پر اطلاق کیا جاتا ہے جنکی تالیف من جانب اللہ واقع ہوتی ہے اگرچہ اس کے حروف بھی فرشتہ یا آدمی کی زبان پر تلاوت کے وقت جاری ہوئے ہوں۔ یا اس کے نقوش کسی قلم سے وقت بخت صادر ہوئے ہوں پس اگرچہ دراصل کلام خدا وہی شخصی حروف و اصوات ہیں جنکو وحی تعالیٰ کسی حتمین پیدا کر دیتا ہے اور پیغمبر او کو کھشتا ہے یا وہ شخصی نقوش ہیں جو اس کے حکم سے کسی فرج میں مرقوم ہو جاتی ہیں اور پیغمبر او کو دیکھتا ہے یا وحی تعالیٰ پیغمبر پر اونکا الہام یا کسی فرشتہ کے ذریعہ سے او پر وحی کرتا ہے اور وہ اس کو اپنی امت تک پہنچاتا ہے اور امت اس کو تلاوت یا کتابت کے ذریعہ سے محفوظ رکھتی ہے۔ لیکن اس ضمنی عام میں کلام خدا سے وہ کلام مراد لیا جاتا ہے جنکی تالیف نوعی ہوتی ہے اسی لیے کلام خدا میں دو قسم کتابیہ بھی داخل ہوتے ہیں جنکو امت اپنے قلم سے لکھتی یا زبان سے تلاوت کرتی ہے۔ اور حقیقت وہ خدا کے اصلی کلام کی نقل و نقل یا حکایت در حکایت ہوتی ہے اور کتب سماویہ کو اسی عنوان سے کلام خدا کہتے ہیں اور اسی اعتبار سے وہ حروف و نقوش بھی کلام خدا میں داخل ہیں جو دراصل لوح محفوظ میں مرقوم تھے یا وہ الفاظ جو دراصل حضرت جبریل علیہ السلام حضرت رسالت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے بیان کیے تھے لیکن وہ ہم تک بذریعہ تواتر موصول ہوئے اور ہر زمانہ میں لے گون کی زبانوں پر جاری اور قرون میں منقوش ہوئے اور ہوتے رہتے ہیں اور بہت احکام جو لوگوں سے کلام خدا کے بارہ میں متعلق ہوئے ہیں وہاں پر کلام خدا سے بھی معنی عام مراد لیے گئے ہیں جیسے غیر طہارت کے مس قرآن کا جائز نہ ہونا یا حالت جنابت میں سات آیتوں سے زائد کی تلاوت کا مکروہ ہونا یا جنب پر سجدہ کی صورتوں کے تلاوت کرنا مطلقاً حرام ہونا۔ ہماری اس تقریر سے معلوم ہوا کہ کلام خدا کے کوئی معنی ایسے نہیں ہیں جو قدیم ہوں بلکہ کلام خدا کا جن جن

معنون پر اطلاق ہوتا ہے وہ سب حادث اور مخلوق باری تعالیٰ ہیں اس لیے کہ وہ سب کے سب کتب
اور ہر ایک مرکب حادث ہوتا ہے۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ وہ بہر صوت ایسے الفاظ یا نقوش
جمل ہوتا ہے جو یکے بعد دیگرے موجود ہوتے ہیں اور ظاہر ہے کہ جو چیز بعد عدم موجود ہوتی ہے
وہ ضرور حادث ہوتی ہے ایسی صوت میں کلام خدا کے قدیم ہونیکا قائل ہونا کسی طرح درست نہیں
صفت سوم کہ اوس (صانع عالم) کا صادق ہونا اور اس کے کلام کا سچا ہونا۔ اس لیے کہ
جوٹ بولنا فیجہو حق تعالیٰ کی مقدس ذات سے صادر نہیں ہو سکتا اور حق تعالیٰ کا صادق ہونا بھی
صفات فعل میں داخل ہے اس لیے کہ صادق ہونا کلام کی صفت ہے اور چونکہ صفت کلام کا حادث
اور صفت فعل میں ہونا معلوم ہو چکا ہے لہذا اوسکی صفت بھی حادث اور صفات فعل میں داخل ہوگی
اس لیے کہ موصوف کا حادث ہونا اور اوسکی صفت کا قدیم ہونا معقول نہیں ہے۔

تنبیہ۔ واضح ہو کہ صادق ہونیکے ساتھ کلام اور تکلم دونوں موصوف ہو سکتے ہیں پس اگر وہ دراصل

لے بعض لوگوں نے خیال کیا ہے کہ کلام خدا اور اسکے وہ حروف جنکو وہ اپنی زبان پر جاری کرتے ہیں اور وہ نقوش جنکو وہ اپنے
قلم سے لکھتے ہیں قدیم ہیں چنانچہ کتاب مل و نعل کے ترجمہ سے منقول ہوا ہے کہ فرقہ شریک کے گروہ مثبت نے قرآن مجید کے
حرفوں اور آوازوں اور نقوش کتابیہ کو بھی قدیم قرار دیا ہے اور وہ اس امر کا اعتقاد رکھتے ہیں کہ جو کچھ بین المذہبین ہے وہ
خدا کا وہی کلام ہے جو حضرت جبریلؑ کی زبان پر جاری اور لوح محفوظ میں مرقوم ہوا تھا۔ اور صاحب مرقفہ سے منقول ہوا
کہ قرآن کے قدیم کہنے والے حنابلہ ہیں جو امام احمد بن حنبل کے جو بھلائے اربعہ ایک مشہور و معروف بزرگوار ہیں تالیف ہیں
اور اونی حین عبارت یہ ہے۔

قالت الحنابلہ کلامہ حروف و صوت یقومان بذاتہ
وانہ قدیم وان قوم ابانغوا فیہ حتی قال بعضہم
جہلا الجلد والغلاف قد یمان۔
اور اس طرح مقاصد سے منقول ہوا ہے۔

وعن بعضہم ان الجسم الذی بہ القرآن فانتظم
حروفا و رقوما ھو بعینہ کلام اللہ تعالیٰ
وقد صار قدیما بعد ما کان حادثا۔
اور اس جہالت و نادانی کا منشا یہ ہے کہ انہوں نے حق تعالیٰ کی صفات ذات اور صفات فعل میں فرق نہیں کیا
اور وہ نہیں سمجھے کہ جو مقیمین قدیم ہوتے ہیں وہ صفات ذات ہیں اور حق تعالیٰ کا تکلم ہونا اوسکی صفات فعل میں داخل ہے
اس لیے کہ اوسکا ہمیشہ تکلم ہونا لازم نہیں ہے بلکہ وہ کلمت کے وقت تکلم کرتا ہے ۱۶

کلام کی صفت اور بواسطہ کلام حق تعالیٰ کی صفت قرار دیجائے تو اسکا صفت فعل ہونا بالظاہر ہوگا جیسا کہ مذکور ہوا اور اگر وہ دراصل مستکلم کی صفت قرار دیجائے تو کلام کی طرح اس کے معنوں میں بھی دو احتمال ہوں گے۔

(۱) یہ کہ وہ اپنے کلام میں صدق کو اختیار کرتا ہے اس تفسیر کی بنا پر اس کے صادق ہونے کی صفت کا صفت فعل میں داخل کرنا معین ہوگا اور اسکا اوصاف ذات میں شمار کرنا صحیح نہ ہوگا اسلیے کہ حق تعالیٰ کی مقدس ذات کا صادق ہونیکے ساتھ موصوف ہونا اسی وقت ضروری ہوگا جبکہ اسکا کلام کرنا ضروری ہو جو وجود مصلحت و حکمت پر مبنی ہوگا والا جبکہ وہ مستکلم ہونے کی ساتھ موصوف نہ ہوگا تو صادق ہونیکے ساتھ بھی موصوف نہ ہوگا اسلیے کہ انتقار موصوف کرلیے انتقار صفت لازم ہے کیونکہ وہ تابع موصوف ہے جس طرح کہ عدالت و حکمت کسی فعل کی صفت ہوتی ہے۔ پس اگر خدا کا کسی فعل کے ساتھ موصوف ہونا فرض کیا جائیگا تو عدالت و حکمت کی ساتھ موصوف ہونا بھی ضروری ہوگا اور اگر اسکا کسی فعل کے ساتھ موصوف ہونا فرض نہ کیا جائیگا تو عدالت و حکمت کے ساتھ موصوف ہونا بھی فرض نہ کیا جائیگا اسلیے کہ وہ تابع فعل ہے اور اس مقام پر سالبہ بانتقار مفعول و صادق آئیگا۔ ہاں اگر عدالت و حکمت منجملہ صفات ذات ہوتے تو حق تعالیٰ کا انتقار فعل کی صورت میں بھی اس کے ساتھ موصوف ہونا لازم آتا۔ اس تقریر سے یہ امر بھی بخوبی منکشف ہو گیا کہ عدالت دراصل نہ صفت ذات ہے نہ صفت فعل بلکہ وہ صفت فعل کے لیے کمال اور اس کے لیے لازم ہے۔ پس اگر حق تعالیٰ کا کوئی فعل فرض کیا جائیگا تو اسکا عدالت و حکمت کے ساتھ موصوف ہونا ضروری ہوگا ورنہ لازم و ملزوم دونوں منتفی ہوں گے۔ پس اگرچہ حق تعالیٰ کا فاعل ہونا ضروری نہیں ہے لیکن بر تقدیر فعل اسکا عدالت و حکمت کی ساتھ موصوف ہونا ضروری ہے اسی لیے علماء اعلام نے عدالت و حکمت کو اصول دین میں داخل کیا، اسلیے کہ اگر خدا کا فاعل ہونا فرض کیا جائے اور عدالت و حکمت کا انکار کیا جائے تو اصل شریعت کا باطل ہونا لازم آئیگا۔ اور صفات فعل میں یہ کلام جاری نہیں ہو سکتا بلکہ صفت فعل ثبوت جب تھا

خالی فرض کرنا بالکل بے عیب ہے جسکی شرح آئندہ مذکور ہوگی انشاء اللہ تعالیٰ۔

(۲) یہ کہ وہ (حق تعالیٰ) اپنے کلام میں صدق کے احتمال کرنے پر قدرت رکھتا ہے بصورت میں اس کے صادق ہونے کی صفت کا صفات ذات میں داخل کرنا صحیح ہے مگر اس تقدیر پر اسکا قدرت کے علاوہ قرار دینا درست نہ ہوگا لکن اگر ایک ہی الفین نے صفت کلام کو قدرت و علم کے علاوہ صفات ذات میں شمار کیا ہے اسلئے ہمارے علماء احلام نے بھی تمیزیت صفت کلام اور صفات ذات کے ذیل میں ذکر فرمایا ہے ورنہ وہ دراصل صفت کلام ہے جسکا صفت فعل اور حادث ہونا مذکور ہو چکا ہے اور اس پر باری تعالیٰ کا یہ قول

مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ الْمَنْحَدَثِ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ يَكْفُرُونَ (سورہ الزمر) اور ان کے پاس حمل کا کوئی حادث ذکر نہیں آتا مگر یہ کہ انکو کفر و استعصاء و ہم یلعبون لاهيئة قلوبهم (سورہ الزمر) کی حالت میں سنتے ہیں اور ان کے دل غافل ہوتے ہیں۔ دلالت کرتا ہے۔ اور ذکر سے اس آیت شریفہ میں قرآن مجید مراد ہے جس پر آیہ شریفہ وانہ لذكر لاث و لقوم صاٹ۔ (سورہ زخرون) اور تمہارے اور تمہاری قوم کے لیے ذکر ہے۔ دلالت کرتی ہے۔ اور حق تعالیٰ کے صادق ہونے کا ضروری ہونا فرق عدلیہ کے ساتھ مخصوص ہے۔

۱۵ اس مطلب کی قیاسی شرح یہ ہے کہ فرقہ عدلیہ کے اصول کی بنا پر حق تعالیٰ سے کسی قبیل فعل کا صادر ہونا محال ہے جسے وجہ پر کتاب العدل کے تحت سے تفصیلی اطلاق ہو سکتی ہے لکن جن لوگوں کے نزدیک کہ حق تعالیٰ سے کسی قبیل فعل کا صادر ہونا محال نہیں ہے ان کے اصول کی بنا پر حق تعالیٰ کا صادق ہونا ثابت نہیں ہو سکتا اسلئے کہ ان لوگوں کے نزدیک جملہ قبیل اسی کی طرقت منسوب ہیں اور یہ کہ جملہ خواص کا خالق وہی ہے اور یہ کہ جو انواع معاصی کو بظاہر شرکی طرقت مند ہیں دراصل ان سب کا خالق خدا ہے۔ ان لوگوں کا قول ہے کہ لا موشر فی الوجود الا اللہ۔

۱۶ وجود میں خدا کے سوا کوئی موشر نہیں ہے۔ پس جبکہ حق تعالیٰ کا جملہ قبیل و معاصی اور انواع فرض و فحور کے لیے قائل ہونا فرض کیا گیا تو اس کے کلام کا کذب و دفع ہونا محال نہ ہوگا اور یہ کہ اس کے کلام کا صادق ہونا محال و ثوق و اعتماد نہ ہے گا۔ اور اس صورت میں تمام شریعت کا اعتبار ساقط ہو جائیگا۔ اس کے علاوہ یہ ہے کہ ان لوگوں کے نزدیک خدا کے کلام سے وہ صفت معنوی مراد ہے جو ذات خداوند عالم میں قائم ہے اور صفت علم و قدرت کے مغایر ہے اور قدیم ہی اور کلام فطری میں اور اس میں تباہی ہے اسلئے کہ وہ (کلام فطری) حروف و اصوات سے مرکب ہو چکا حادث ہونا معلوم ہے اب اگر کلام لفظی کا وجود اور اسکا صادق ہونا کسی طرح تسلیم ہی کریں گے تو مفید نہ ہوگا اسلئے کہ ہرمانہ کلام لفظی محل بحث ہو چکا کہ وہ (حق تعالیٰ) خالق و فاعل ہی اور ان لوگوں کے اصول کی بنا پر وہی اصل حق تعالیٰ کا اپنے کلام فطری میں صادق ہونا ثابت نہیں ہو سکتا اسلئے کہ اوپر ان کے نزدیک کوئی چیز لازم نہیں ہے ۱۷

صفت چہارم { اوس (صانع عالم) کا مدرک ہونا۔ اور حق تعالیٰ کے مدرک ہونے سے مراد ہے کہ انسان اپنے حواس کے ذریعہ سے جن چیزوں کو جانتا ہے ان کو وہ (حق تعالیٰ) بدون حواس جانتا ہے اور چونکہ حق تعالیٰ کے لیے جملہ اشیاء کا علم حاصل ہے لہذا اوس کو حواس سے معلوم ہونیوالی چیزوں کا علم بھی ضرور حاصل ہو گا اور اوس کا مدرک ہونا یقیناً ثابت ہو گا۔ اس تقریر سے معلوم ہوا کہ حق تعالیٰ کا مدرک ہونا کوئی ایسی صفت نہیں ہے جو اوس کے عالم ہر شے کے علاوہ ہو لہذا اوس کا علم کے علاوہ جداگانہ صفت قرار دینا درست نہ ہو گا اس لیے کہ علم اور ادراک میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے اور یہ کہ علم عام ہے اور ادراک خاص ہے لکن اس لیے کہ کتاب سنت سے حق تعالیٰ کا اس صفت کے ساتھ موصوف ہونا بکثرت وارد ہوا ہے جیسا کہ حق تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے کہ لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار الخ الخ الخ اور وہ انہیں دیکھ سکتے ہیں اور وہ ان کو نہ دیکھ سکتا وهو اللطيف الخبير۔ سورہ النعام اور وہ ہر ایک چیز کا جاننے والا ہے۔ اس لیے اوس کا صفت علم کے ذیل میں ذکر کر دینا مناسب تھا لکن باوجود اسکے جو علماء احلام نے اوس کو بطور مستقل ذکر فرمایا ہے اوس کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں۔

(۱) یہ کہ حق تعالیٰ کو جس طرح کہ کلیات کا علم حاصل ہے اسی طرح جزئیات کا بھی علم حاصل ہے خواہ جزئیات متغیر ہوں جیسے مادیات۔ یا غیر متغیر ہوں جیسے مجرورات۔ پس حق تعالیٰ کو ایک قرائد میں جس حق تعالیٰ کا علم مجرورات ہونا مراد ہو چکا اس قول کی روشنی میں کہ وہ جزئیات متغیرہ کا عالم نہیں ہے

۱۔ علماء کا خیال ہے کہ اگر حق تعالیٰ کو جزئیات متغیرہ کا علم حاصل ہو گا تو اوس کی ذات و صفات کا متغیر ہونا لازم آئے گا جیسا کہ متغیر معلوم کو تغیر علم لازم ہے اور چونکہ علم واجب تعالیٰ میں ذات ہے لہذا اوس (علم) کا متغیر ہونا ایسا نہ تو ہے جو اس کا گن حق تعالیٰ کی ذات کا متغیر ہونا باطل ہے لہذا اوس کا عالم جزئیات متغیرہ ہونا بھی باطل ہو گا۔ اور جو علماء خیال غلط کرے اس لیے کہ معلوم کے متغیر ہونے سے ذات عالم کا متغیر ہونا ہرگز لازم نہیں آتا۔ بلکہ علم پس اگر اوس کی صفت حقیقی مراد لی جائے جو حقیقی ذات ہو تو تغیر معلوم کا اوس کو مستلزم نہ ہونا واضح ہے اس لیے کہ اس صورت میں علم ذات ایک ہی چیز ہے اور اگر اوس کی صفت لغوی مراد لی جائے تو اوس کا متغیر ہونا مسلم ہو گا لکن اس کی صفت حقیقی یا ذات میں تغیر کے پیدا ہونے کا خیال محض بمعنی ہے اس لیے کہ اصناف سے محض تعلق مراد ہوتا ہے جسے تغیر سے حقیقی علم کا تغیر غیر معقول ہے۔ اس کے علاوہ یہ ہے کہ وہ تغیر کو بھی پہلے سے جانتا ہے اور اس صورت میں تغیر ذات کا خیال ہر تقدیر باطل ہو گا اور یہ مطلب اور بھی مذکور ہو چکا ہے۔ اور علامہ غیبی علیہ الرحمہ فرماتا ہے کہ مذہب شیعوں میں کہ امر بخلاف روایات ہے کہ حق تعالیٰ جملہ اشیاء کا وجود سے عالم ہو گا وہ (اشیاء) کلیات ہوں یا جزئیات تغیر کرے گا اور حق تعالیٰ میں تغیر نہ ہو گا۔

اس تقریر سے معلوم ہوا کہ حق تعالیٰ کا سمیع و بصیر ہونا کوئی ایسی صفت نہیں ہے جو اس کے عالم ہی پر
 علاوہ ہو لہذا اس کا علم کے علاوہ جداگانہ صفت قرار دینا درست نہ ہو گا اس لیے کہ عالم ہونے اور سمیع
 و بصیر ہونے میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے اور یہ کہ عالم ہونا عام ہے اور سمیع و بصیر ہونا خاص
 ہو۔ لکن اگر بسکے حق تعالیٰ کا ازل سے سمیع و بصیر ہونے کے ساتھ موصوف ہونا کتاب سنت میں مکتب
 وارد ہوا ہے اس لیے علماء اعلام نے اس صفت کے بالخصوص ذکر کرنیکی وہی وجہیں تحریر فرمائی ہیں
 جو حق تعالیٰ کے مدرک ہونے میں مرقوم ہو چکی ہیں۔ اس کے علاوہ یہ ہے کہ مخالفین نے سمیع و بصیر کو صفت
 علم کے علاوہ صفات ذات میں شمار کیا ہے اس لیے ہمارے علماء اعلام نے بھی اس کا علم کے علاوہ
 صفات ذات میں ذکر کیا ہے تاکہ اس کے خیال کی غلطی معلوم ہو جائے۔

ان دونوں لفظوں کا کتاب و سنت میں مذکور ہونا محتاج بیان نہیں ہے لہذا اس مطلب کے ثابت کرنیکی غرض سے
 قرآن مجید کی آیات کا ذکر کرنا کافی از فائدہ ہے البتہ اس مقام پر بعض احادیث کا ذکر مناسب ہے چنانچہ کافی میں
 حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے منقول ہے کہ
 لم یزل اللہ عز وجل ربنا والعلم ذاتہ ولا معلوم
 والسمع ذاتہ ولا مسموع والبصر ذاتہ ولا مبصر
 والقدرۃ ذاتہ ولا مقدور فلما احدث الاشياء
 وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم والسمع
 على المسموع والبصر على المبصر والقدرۃ
 على المقدور۔
 اس حدیث شریف سے علم و بصیر اور قدرت کا صفات ذات اور ازلی ہونا ثابت ہوا اور دوسری حدیث میں
 حضرت سے ایک زندیق کے جواب میں اس طرح منقول ہوا ہے۔

هو سمیع بصیر سمیع بغیر حاجۃ و بصیر بغیر
 اللہ بل سمیع بنفسہ و مبصر بنفسہ و لیس
 قولی انہ سمیع بنفسہ انہ شی والنفس
 شی اخر و لکنی اردت عبارة عن نفسی اذ
 کنت مسئولا واقها مالک اذ کنت سائلا
 فاقول لیس سمیع بکلہ لا ان کلہ لہ بعض
 لان الکمل لئالہ بعض و لکنی اردت
 اقها مالک والتعبیر عن نفسی و لیس
 وہ بغیر کسی عضو کے سننے والا ہے اور بغیر کسی آلہ کے دیکھنے والا
 بلکہ وہ بنفسہ سنتا اور بنفسہ دیکھتا ہے۔ اور میرے اس قول
 کہ وہ بنفسہ سنتا ہے یہ مراد نہیں ہے کہ وہ ایک ہے
 اور نفس کوئی دوسری شے ہو مگر چونکہ مجھے سوال کیا گیا تھا
 اس لیے میں نے بغیر کے مقام پر اور چونکہ تم نے سوال کیا تھا اس
 تمہارے بھولنے کی غرض سے اس عبارت کو اختیار کیا ہے
 پس میں کہتا ہوں کہ وہ اپنی تمام ذات سے سنتا ہے بغیر
 کہ اس کے لیے بعض ہو سکے کہ ہمارے کل کے لیے بعض ہوتا ہے

صفت ششم کہ اوس (صانع عالم) کا مرید ہونا۔ اگرچہ حق تعالیٰ کے مرید ہونے پر حکم نہ ہو لیکن او
 دیکر اہل ملت نے اتفاق کیا ہے مگر ارادہ کی تفسیر میں کئی قول منقول ہوئے ہیں۔

پہلا قول۔ یہ کہ اوس (ارادہ) سے کسی فعل کے بجالاتے کی مصلحت یا مقصدہ کا معلوم ہونا
 مراد ہے اور چونکہ اوس کو جملہ شیا کا علم حاصل ہے لہذا اوس کو ہر ایک فعل کی مصلحت یا مقصدہ کا بھی
 علم ضرور ہوگا۔ اس تقدیر پر وہ علم کی ایک قسم ہوگا اور علم کے علاوہ کوئی اور صفت نہ ہوگی۔ اور طرح
 کہ اوس کا عالم ہونا ازنی اور مجملہ صفات ذات ہے اسی طرح اوس کا مرید ہونا بھی ازنی اور مجملہ صفات
 ذات ہوگا۔ اور اس قول کو امامیہ اور معتزلہ کے اکثر محققین نے اختیار فرمایا ہے جیسے محقق طوسی وغیرہ
 اور اوس کے ثبوت پر دو امور ان کے ساتھ استدلال ہو سکتا ہے۔

(۱) یہ کہ حق تعالیٰ نے بعض ممکنات کو پیدا کیا ہے اور بعض کو پیدا نہیں کیا ہے حالانکہ اوس کے
 علم و قدرت کو ہر ایک ممکن سے یکساں نسبت ہے پس دونوں صفتوں کے علاوہ کسی سی
 موجود ہونا لازم ہوا جسکی وجہ سے بعض ممکنات کا ایجاد کرنا اور بعض کا ایجاد نہ کرنا صحیح ہوا اور سی
 صفت کو ارادہ کہتے ہیں۔

(۲) یہ کہ حق تعالیٰ نے بعض ممکنات کے ایجاد کو ایک زمانہ کے ساتھ اور بعض کی ایجاد کو دوسرے
 زمانہ کے ساتھ مخصوص کیا ہے۔ پس اگر علم و قدرت کے علاوہ کسی شخص کا موجود ہونا فرض کیا
 جائیگا تو ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی اور اسی شخص کو ارادہ کہتے ہیں۔

اس تقریر سے معلوم ہوا کہ حق تعالیٰ کا مرید ہونا کوئی ایسی صفت نہیں ہے جو اوس کے عالم ہونے کے

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

مرجع فی ذلک کلامہ الا الی اللہ السميع
 البصیر العالم الخیر بلا اختلاف
 الذات ولا اختلاف المعنی -

اور اس مطلب میں اور بھی حدیثیں منقول ہیں اور سب کا حاصل یہی ہے کہ حق تعالیٰ ہمیشہ سے سمیع و بصیر ہے نیز کہ کوئی
 سننے یا دیکھنے کی چیز موجود ہو اور بغیر اسکے کہ اوس کے لیے جسم یا جسمانی چیز ثابت ہو۔ پس اوس کے سمیع و بصیر ہونے سے یہ مراد ہے
 کہ وہ ہر ایک سمیع و بصیر کو ازل سے جانتا ہے جیسا کہ مذکور ہوا۔

علاوہ ہوں اور اسکا علم کے علاوہ جداگانہ صفت قرار دینا درست نہ ہوگا ایسے کہ تقریباً کسی پنا
 علم و ارادہ میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے اور یہ کہ علم عام ہے اور ارادہ خاص لکن اگر کسی خداوند
 عالم کا ارادہ کے ساتھ موصوف ہونا قرآن و احادیث میں بکثرت وارد ہوا ہے ایسے اور کچھ صفت
 علم کے ذیل میں ذکر کر دینا مناسب اور اسکا علم کے علاوہ جداگانہ صفت قرار دینا غیر مناسب
 قرار پاتا ہے مگر چونکہ بعض لوگوں نے اس (ارادہ) کو علم و قدرت کے علاوہ منجملہ صفات ذات
 قرار دیا ہے لہذا ہم اے علماء اعلام نے اونکی غلطی کے ظاہر کر کے غرض سے اسکو بطور مستقل اور
 علم و قدرت کے علاوہ ذکر فرمایا ہے اور اس جمال کی فی الجملہ شرح یہ ہے کہ بعض لوگوں نے ارادہ سے
 وہ صفت قدیمہ مراد لی ہے جو کہ ذات مقدسہ پر زائد اور اوہمین قائم ہے اور علم و قدرت کے علاوہ
 وہ کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ کا بعض ممکنات کو واقع کرنا اور بعض کو واقع نہ کرنا یا اون (بعض ممکنات) کا
 بعض اوقات میں واقع کرنا اور بعض میں نہ کرنا باوجودیکہ اسکی ذات کو جملہ ممکنات و اوقات سے
 یکساں نسبت ہے ایسی صفت کے موجود ہونیکو مقتضی ہے جسکی شان سے ترجیح و تخصیص ہو اس لیے
 کہ ترجیح بلا مرجع باطل ہے اور صفت مذکورہ ہی کو ہم ارادہ کہتے ہیں جو علم و قدرت کے علاوہ ذات پر
 زائد ہے اور اونکایہ قول ضعیف ہے ایسے کہ جس صفت کی وجہ سے کہ بعض ممکنات یا بعض اوقات کو
 ترجیح ہوتی ہے وہ علم یا صلتہ ہے اور اسکے علاوہ کوئی چیز نہیں ہے اس بنا پر ارادہ کا صفت علم میں
 مندرج ہونا ثابت ہوگا اور بعض حضرات کا یہ دعوے کہ ارادہ کا علم یا صلتہ اور دیگر صفات ذات کے
 مغایر ہونا بدیہی ہے قابل سماعت نہیں ہے۔ اور اگر اونکایہ دعوے صحیح بھی فرض کر لیا جائے تو
 اس (ارادہ) کا ذاتی جب تعالیٰ پر زائد ہونا ثابت نہ ہوگا جس طرح کہ علم و قدرت کا ذات پر زائد ہونا ثابت نہیں ہوتا
دوسرا قول یہ کہ اس (ارادہ) سے کسی چیز کا وقت معین میں ایجاد (پیدا) کر لیا جاتا ہے۔
 اس صوت میں حق تعالیٰ کا ارادہ حادث اور منجملہ صفات فعل ہوگا جو صفت علم و قدرت متصرف ہوگا۔
 اور اس قول کو جناب صدوق ابن بابویہ اور شیخ مفید نے بھی اختیار فرمایا ہے اور اس معنی کے ثبوت پر
 کئی امور ان کے ساتھ استدلال ہو سکتا ہے۔

(۲) یہ کہ خدا کے لیے صفت بجا دکھانا ثابت ہونا بدیہی اور متفق علیہ ہے خواہ او سکانتشا عظمیٰ فی حق
کیا جائے یا کوئی اور صفت۔ اور ہم سب امر بدیہی اور متفق علیہ کو ارادہ کہتے ہیں۔

اور رئیس المؤمنین جناب صدوق ابن بابویہ نے کتاب التوحید میں حضرت امام رضا علیہ السلام نقل کیا ہے کہ
المشیئة والارادة من صفات الافعال مشیئت ارادة بخلاف صفات افعال ہے پس جو شخص یگانگ
فمن زعم ان الله لم يزل عريداً شائئاً کہے کہ حق تعالیٰ ہمیشہ سے صاحب ارادہ اور صاحب
فلا یس لم یوجد - مشیئت ہے وہ موجد نہیں ہے -

تسلیم۔ اگرچہ ارادہ حق تعالیٰ کے لیے پہلے معنی (علم باصلحت) میں اس کے علم ازلی کا متغیر ہونا لازم نہیں آتا اس لیے کہ اس عالم میں جو کچھ واقع ہوتا ہے وہ اس کے علم ازلی کے مطابق واقع ہوتا ہے اور یہ کہ وہ ہر ایک فعل و ترک کی صحت اور اس کے وقت کو ہمیشہ سے جانتا ہے اور کوئی امر ایسا نہیں ہے جو پہلے سزا و سیر مخفی ہو جیسا کہ علم واجب تعالیٰ کے ذیل میں مذکور ہو چکا ہے لکن از بسکہ پہلے معنی میں اس امر کا توہم ہو سکتا تھا کہ اس عالم میں جو کچھ واقع ہوتا ہے وہ حق تعالیٰ کے ازلی علم میں گذر چکا

[illegible]

اور یہ کہ اس کے خلاف کا صادر ہونا ممکن نہیں ہے کیونکہ حق تعالیٰ کا علم متغیر نہیں ہو سکتا۔ اور یہ کہ بندوں کی طاعت و محبت کو کسی امر کے متغیر ہونے میں خلل نہیں ہے۔ اور یہ کہ دعا کرنا صلہ رحمی بجالانا۔ نماز وغیرہ کا ادا کرنا محبت ہے اس لیے قرآن و احادیث میں یہ امر بکثرت وارد ہوا ہے کہ خدا کا ارادہ حادث ہے اور یہ کہ وہ ہر ایک وقت میں ہر ایک امر کو حسب مصلحت اپنے اختیار سے صادر کرتا ہے اور یہ کہ اس میں بندوں کی طاعت و محبت کو دخل ہے اور یہ کہ وہ اپنے افعال میں مجبور نہیں ہوتا۔ تاکہ یہ توہم بطرف ہو جائے کہ حق تعالیٰ نے جو کچھ کہ نزل میں ارادہ کر لیا ہے، وہی واقع ہو گا اور جو ارادہ نہیں کیا وہ واقع نہ ہو گا اور یہ کہ تکلیف کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اور قرآن و احادیث میں ارادہ خدا کے حادث ہونے سے اسکا ایجاد کرنا مردیہ کیا ہے تاکہ کلام مطابقی ہی ہے اور کسی قسم کی توہم فاسدگی بھی گنجائش نہ ہو۔ اور جو آیات و اخبار کہ اس مطلب پر دلالت کرتے ہیں وہ بہت ہیں اس مقام پر بعض آیات و اخبار کے وارد کرتے پر مختصر کیا جاتا ہے۔

(۱) انما امرؤ اذا اراد شیئاً ان یقول له [اوسکا امر یہی ہو کہ جب وہ کسی شے کا ارادہ کرتا ہے تو اس سے کہن فیکون۔ سورہ یس۔ رکوع ۹] کہہ دیتا ہے کہ واقع ہو پس وہ واقع ہو جاتا ہے۔

(۲) ان یشاءن ھبکم الیھا الناس ویات [اگر خدا چاہے تو اسے لوگوں کو فدا کرنے اور لوگوں کو اسے باخرین و کان اللہ علی ذلک قذیرا۔ اور خدا اس قدر قریب ہے کہ کہنے والا ہے۔

(۳) من ذا الذی یعصمکم عن اللہ ان [وہ کون شخص جو تم کو خدا سے بچائے گا۔ اگر وہ تمہارے ساتھ ارادہ بکرم سوء و ارادہ بکرم رحمة۔] بڑائی کا ارادہ کرے یا تمہارے ساتھ رحمت کا ارادہ کرے۔

(۴) وہ حدیث ہے جو کو صدق علیہ الرحمۃ نے کتاب تجدید میں حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے نقل کیا ہے قال قلت لہ امر یزل اللہ علیہ [اوی کہتا ہے کہ میں نے حضرت سے سنا ہے کہ کیا اگر خدا

فقال ان المرید ان یموت [فقال ان المرید ان یموت] ہمیشہ سے مرید ہے پس حضرت نے ارشاد فرمایا کہ مرید معہ بل لہ یزل عالم [نہیں ہو تا اگرچہ کہ مراد اس کے ساتھ ہو بلکہ وہ ہمیشہ سے

قادر بنا۔ عالم و قادر ہے بعد ازاں اس نے ارادہ کیا۔

علامہ مجلسی نے معنی حدیث کے بیان میں جو کچھ فرمایا ہے اس کا محال یہ ہے کہ حق تعالیٰ کا جوارادہ کفصل کے ساتھ مقرون ہوتا ہے وہ ایجاد ہی ہوتا ہے لہذا حق تعالیٰ کا ارادہ حادث ہو گا اور اس کا علم قدیم ہو گا۔

(۵) وہ حدیث ہے جسکو ابن بابویہ نے صفوان بن یحییٰ سے نقل کیا ہے وہ (صفوان) کہتے ہیں کہ میں نے حضرت امام ابو الحسن ۱۲ کی خدمت میں عرض کیا کہ مجھے ارشاد فرمائیے کہ ارادہ خدا ہوتا ہے یا مخلوق بہت پس حضرت نے ارشاد فرمایا کہ۔

الارادة من المخلوق الضمير وما المخلوق الضمير ارادہ ضمیر اور وہ ضمیر ہے جو اس کے لیے اس کے بعد یہی دلہ بعد خلق و اما من الله عز وجل ظاہر ہوتی ہے اور خدا کا ارادہ یہ ہے کہ وہ اپنے قول کو فاعل ارادۃ اصل امثله لا یخاف ذلك بقوله کسی چیز کو ایجاد کرتا ہے اور وہ ضمیر جو جانی ہے اور کوئی شخص کن غیر کن بلا غفل ولا غلط یسأل ولا یؤخذ ولا یستأذن کما انشاء بلا کیف کہ وہ بلا کیف ہے۔

اور یہاں شیخ مفید علیہ الرحمہ کے کلام کا مختص یہ ہے کہ۔

ان الارادة من الله جل اسمه نفس الفعل ارادہ خدا سے نفس فعل مراد ہوتا ہے اور ارادہ مخلوق سے ضمیر ومن المخلوق الضمیر اور اشباہہ مما لا یجوز (مخلوق اور اشباہہ کے الیٰ بن مراد ہیں نہ نقطہ صاحبان متنا الاعلیٰ ذوی الحجة والنقص وذلك ان النفس پر جائز ہوتی ہیں ایسے کہ عقلمیں اس کو پر شہادت تہیٰ العقول شاهدة بان القصد لا یكون الا ان قصد فیہ دل کے نہیں ہوتا بطرح کہ شہوت و محبت اوسی بقلب کما لا تكون الشهوة والمحبة الا انی شخص میں چل رہی ہے جس کے لیے دل ہوتا ہے اور بہت اور ضمیر اور قلب ولا تصح النية والضمیر والغرم الا علیٰ غرم و شمی شخص کے لیے یہ تو بہت چکے دل میں کوئی چیز خطو کرتی ہے خاطر فیض طرہم فی الفعل الذی یغلب علیہ اور اس کی وجہ ارادہ نیت اور غرم کی طرف مضطر ہوتا ہے اور چونکہ الی الارادة له والنية فیہ والغرم ولما كان الله حق تعالیٰ ہر ایک قسم کی حیل سے برتری اور اس کا الیٰ لا یجوز تعالیٰ یجوز عن الحاجات لتیجیل علیہ الوصف کہ ساتھ موصوف ہونا محال ہے اور اوپر دواخی و خطرات جائز

بالجوارح والادوات ولا يجوز عليه الدعا
والنظرات بطل ان يكون محتكاً في الافعال
الى التصور والغفوات وثبت ان وصفه
بالارادة مخالف في معناه لوصف العباد
وانها نفس فعله الاشياء -

انہیں ہیں اسلئے اسکا افعال میں قصد و غم کی طرف محتاج نہ
باطل ہوگا اور ثابت ہوگا کہ اسکا ارادہ کے ساتھ موصوف ہوتا
اوس معنی سے مختار ہے جسکے ساتھ کہ بندے موصوف ہوتا
ہیں اور یہ کہ ارادہ خدا سے محض شیا کا پیدا کر دینا
ہی مراد ہے۔

وبذلک جاء الخبر عن النبی علیہ السلام
اسکے بعد جناب شیخ علیہ الرحمہ نے روایت مذکورہ بالا کو وار د کیا ہے اور فرمایا ہے کہ یہ روایت اس
مطلب میں نص ہے جسکو کہ میں نے معنی ارادہ میں اختیار کیا ہے اور یہ کہ بندہ کا ارادہ اسکے فعل سے
مقدم ہوتا ہے اور یہی بخج کا بھی مذہب ہے اور مراد پر ارادہ کے مقدم ہونے میں وہی کلام کیا گیا
جو فعل پر قدرت مقدم نہیں کیا جاتا ہے اور اگر جوابی کا مذہب صحیح ہو تو لازم آتا ہے کہ فعل اور ارادہ کا
ایک ہی ہو حالانکہ ارادہ سے فعل کا متاخر ہونا معلوم ہوا۔ انتہی للمخلص من کلامہ۔

تثنیہ - ان دونوں قولوں میں کوئی منافات نہیں ہے بلکہ باختلاف اعتبار حیثیت دونوں
صحیح ہیں پس قول اول میں جو ارادہ خدا سے محض علم بالا صلح مراد لیا گیا ہے اوس میں اس مطلب پر نظر کی گئی
کہ ارادہ کا فعل سے مقدم ہونا ضروری ہے اور یہ کہ ارادہ سے وہ چیز مراد ہوتی ہے جو قدرت کی ممکن
وجود یا عدم کے ساتھ تخصیص کرتی ہے جسکا حادث ہونا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ خدا کا محل حوادث ہونا
باطل ہو اور دوسرے قول میں جو ارادہ خدا سے محض پیدا کرنا مراد لیا گیا ہے اوس میں اس مطلب پر نظر
کی گئی ہے کہ حق تعالیٰ ہر زمانہ میں قادر و مختار ہے اور اسکے ارادہ سے مراد کا جبر ہونا درست نہیں ہے
اور جناب صدوق علیہ الرحمہ نے کتاب توحید میں تحریر فرمایا ہے کہ۔

ولست الارادة والمشية والرضا والغضب
وما يشبه ذلك من صفات الافعال بمقتل
صفات الذات لانه لا يجوز ان يقال لم يزل
خدا کا ارادہ اور مشیت و رضا و غضب اور دیگر صفات
افعال بمنزلہ صفات ذات نہیں ہیں اس لیے کہ
یہ کہنا جائز نہیں ہے کہ حق تعالیٰ ہمیشہ صاحب ارادہ

اللہ تعالیٰ مرید اشائیاً کمالیہ و زان یقال { و مثبت ہے جس طرح سے یہ کہہ سکتے ہیں کہ حق تعالیٰ
لہ یزل اللہ قادر عالم۔
ہمیشہ سے صاحب قدرت و علم ہے۔

اور اس مقام پر دو امور نکات بیان کرنا فریق مصلحت ہے۔

پہلا اہم۔ یہ کہ قول اول میں تعلق ارادہ کا مصلحت و منفرد و نون سے عام ہونا مذکور ہوا ہے
حالانکہ بظاہر اس (ارادہ) کا فقط وجود مصلح سے تعلق ہوتا ہے اور جس چیز کے موجود ہونے میں منفرد
ہوتا ہے اس کا حق تعالیٰ سے صادر ہونا محال اور اس کا متروک ہونا واجب ہوتا ہے ایسی صورت میں علم
بالمفسدہ کی ارادہ کے ساتھ تعبیر کرنا بظاہر درست نہیں ہے پس اس تقدیر پر یہ کہہ سکتے ہیں کہ ارادہ
فقط افعال و جود یہ سے تعلق ہوتا ہے جو مطلق علم سے خاص ہے اور علم بالمفسدہ ہی اگرچہ مطلق علم کی
ایک فرد اور ارادہ کے مباحث ہے لکن اس کے لیے کوئی خاص اصطلاح قائم نہیں کی گئی اور یہ بھی ہو سکتا
کہ علم بمصلحت کی ارادہ کے ساتھ اور علم بالمفسدہ کی کراہت کے ساتھ تعبیر کچلے اور یہ کہا جائے کہ
حق تعالیٰ ارادہ اور کراہت و نون کے ساتھ موصوف ہوتا ہے پس مصلح کا ارادہ کرتا ہے اور اسی وجہ سے
اس کو مرید کہتے ہیں اور مفسدہ سے کراہت کرتا ہے اور اسی وجہ سے اس کو کارہ کہتے ہیں اس وقت در
ارادہ اور کراہت کا منجملہ صفات ذات ہونا اور صفت علم کی طرف تاجع ہونا معین ہوگا اور خدا کے لیے
مرید و کارہ ہونے کی صفت جو افعال عباد کے اعتبار سے حاصل ہوتی ہے وہ منجملہ صفات فعل ہے پس یہاں
حق تعالیٰ کے مرید ہونے سے فعل حسن کے بجالانے کا امر کرنا اور فعل قبیح کے بجالانے سے نہی کرنا امر اور
ہوگا جس کا تذکرہ آیت رہ آئے گا انشاء اللہ تعالیٰ۔

دوسرا اہم۔ یہ کہ قول دوم میں ارادہ کا منجملہ صفات فعل ہونا اور اس کا صفت علم متفرع ہونا بیان
کیا جاتا ہے حالانکہ وہ بظاہر فقط صفت قدرت پر یا صفت علم و قدرت و نون پر متفرع ہوتا ہے اس لیے
کہ قول دوم کی بنا پر صفت ارادہ اور صفت خالقیت ایک ہی چیز قرار پاتی ہے پس طرح کہ صفت خالقیت
کا تنہا صفت قدرت یا صفت علم و قدرت و نون کے فروغ میں داخل کرنا مناسب ہی اصطلاح صفت
ارادہ کا بھی تنہا قدرت یا علم و قدرت و نون کے فروغ میں مندرج کرنا مناسب ہوگا جسکی وجہ واضح ہے۔

اس لیے کہ کسی چیز کا ایجاد کرنا قدرت و علم دونوں پر موقوف ہوتا ہے اور بغیر دونوں دونوں کے مستنع قرار پاتا ہے و اعلم عند اللہ۔

تیسرا قول۔ یہ کہ ارادہ سے صفت قدیمہ مراد ہے جو علم و قدرت اور دیگر صفات کے مختار اور ذاتی واجب الوجود پر زائد ہے اور اسکی وجہ سے قدرت کی ممکن کے وجود یا عدم کے ساتھ تخصیص ہوتی ہے اور اس مذہب کو جمہور اشاعہ نے اختیار کیا ہے اور وہ ضعیف ہے جسکی وجہ پہلے قول میں مذکور ہو چکی۔

چوتھا قول۔ یہ کہ اس (ارادہ) سے وہ صفت زائدہ مراد ہے جو بغیر کسی محل کے قائم ہوتی ہے اور یہ قول فرقہ جہاتیہ اور عبد الجبار وغیرہ کی طرف منسوب ہے اور یہ قول باطل ہے اس لیے کہ اگر کسی صفت بغیر محل کے قائم ہونا فرض کیا جائیگا تو لازم آئیگا کہ وہ صفت نہ ہو کیونکہ صفت سے وہی چیز مراد ہوتی ہے جو کسی محل میں قائم ہو۔ اب اگر وہ صفت بغیر محل کے قائم ہونا فرض کیا جائیگا تو سلب شے عن نفسہ لازم آئیگا جسکا باطل ہونا ظاہر ہے اور بعض علماء سے اس قول کی یہ توجیہ منقول ہوتی ہے کہ اس قول میں ارادہ سے وہ چیز مراد لی گئی ہیں جو مقدر کی کسی صفت معینہ پر کسی وقت معین کے ساتھ تخصیص کرتی ہیں جنکا عرف حکماء میں معدلات کے ساتھ تفسیر کرتے ہیں جو اس ممکن کے لیے لازم ہوتی ہیں جو مادہ میں حادث ہوتا ہے اور وہ بغیر کسی محل کے قائم ہوتی ہیں پس جبکہ مقدر کی مقدرہ تمام ہو جائیگی تو اسکا واقع ہونا ضروری ہوتا ہے اور چونکہ ارادہ سے ہی وہی امر مراد ہوتا ہے جو کسی شے کی کسی زمانہ کی تخصیص کرتا ہے اس لیے معنی مذکور کا ارادہ سے مراد لینا صحیح ہوا۔ اور توجیہ مذکور پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ آئین قانون علت سے خروج لازم آتا ہے اس لیے کہ مادہ قدیمہ کا موجود ہونا بہت سی قطعی دلیلوں سے باطل ہو چکا ہے حالانکہ حکماء کے نزدیک معدلات سے وہی چیز مراد لی جاتی ہیں جو مادہ قدیمہ میں حادث ہوتی ہیں اور اشیاء میں مختلف متعدد اشیاء فی غیر النہایہ پیدا کرتی ہیں اور یہ اعتراض خالی آرمنا قشہ نہیں ہے اس لیے کہ اصل معدلات کا مادہ میں فرض کرنا اس (مادہ) کے قدیم ہونیکو مستلزم نہیں ہے پس ممکن ہے کہ جن چیزوں کی وجہ سے کہ مادہ حادثہ میں اوقات معینہ کی تخصیص ہوتی ہے اس قول میں اس معدلات سے وہ چیز مراد ہیں جسکے وجود و عدم پر کسی شے کا موجود ہونا موقوف ہوتا ہے جیسا کہ سابق میں مذکور ہو چکا ہے ۱۲

ارادہ سے انہیں کی تعبیر کی گئی تھی البتہ توجیہ مذکور اس لیے مجروح ہے کہ اگر اس قول میں ارادہ ہی معدلت کا
مرد ہونا فرض کیا جائیگا تو ارادہ خدا کا موجود و معدوم ہونا لازم آئیگا کیونکہ معدلت سے ہی امور مرد
لیے جلتے ہیں جبکہ وجود و عدم کو مقدور کے واقع ہونے میں خلل ہوتا ہے۔ اور اس مقام پر اوپر ہی
کلام ہے جسکا وارو کرنا موضع بحث کتاب سے خارج ہے۔

اور بعض علماء اس سے قول مذکور کی یہ توجیہ قبول فرماتی ہے کہ جو چیز کسی حادث کو کسی وقت معین کے
سائے مخصوص کر لی اور نہ وجود حادثہ ہی کے وقت موجود ہونا ضروری ہوگا اس لیے کہ اگر اس کا قبل
موجود ہونا فرض کیا جائیگا تو ترجیح با مخرج لازم آئیگی اور جبکہ ہر حادثہ مخصوص ارادہ واجب تھا
ہوتا ہے اور حادثہ کا اس کی مقدس ذات میں قائم ہونا محال ہے اس لیے قول مذکور میں ارادہ واجب
تعالیٰ کا قائم بالذات ہونا فرض کیا گیا ہے لیکن یہ توجیہ بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں جتنا
ہو کہ حق تعالیٰ کا ارادہ قدیم ہو اور اوقات معینہ میں حوادث کے موجود ہونے سے متعلق ہو لہذا یہ کہنا کہ
اگر مخصوص حوادث کا قبل سے موجود ہونا فرض کیا جائیگا تو ترجیح با مخرج لازم آئیگی درست نہیں ہے
کیونکہ باری تعالیٰ کے افعال غایت حکمت و مصلحت پر مشتمل ہوتے ہیں پس جس مخصوص اوقات میں کہ
کسی حادثہ کا موجود کرنا مصلحت اور قریح حکمت ہو گا وہ اسی وقت میں موجود ہو گا اور اس کے
قبل و بعد موجود فرض کرنا منافی حکمت و مصلحت قرار پائے گا۔

پانچواں قول۔ یہ کہ وہ اس (ارادہ) سے وہ صفت حادثہ مراد ہے جو ذات واجب تعالیٰ میں قائم
ہوتی ہے اور یہ قول فرقہ کرام کی طرف منسوب ہے اور اس قول پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ تسلسل
اس لیے کہ ہر ایک حادثہ کو مخصوص کی ضرورت ہے لہذا اس صفت حادثہ کو بھی ایک دوسری ارادہ کی
ضرورت ہوگی جسکا حادثہ اور ذات واجب میں قائم ہونا مفروض ہے۔ پس اس تقدیر پر اگر ایک ارادہ
ارادہ کی ضرورت ہوگی اور تسلسل لازم آئیگا۔ اس کے علاوہ یہ ہے کہ اس قول کی بنا پر حق تعالیٰ کی سند
ذات کا محل حوادث ہونا لازم آئیگا جسکا باطل ہونا معلوم ہے لیکن اس مقام پر یہ کہہ سکتے ہیں کہ صورت
مذکورہ میں ارادہ امر انتزعی اور صفات فعل میں داخل ہوگا جسکا ذات واجب میں قائم ہونا کفری منہ پر

مشکل نہیں ہے۔ اور یہ کہ اس قول میں وہی کلام جاری ہوگا جو ارادہ کے دوسرے معنی میں مذکور ہوا۔ اور یہ کہ وہ اس صورت میں صفت فعل ہے جو علم و قدرت پر متفہم ہوتی ہے۔

چھٹا قول۔ یہ کہ اوس (ارادہ) سے نفس ذات باری تعالیٰ مراد ہے۔ اور یہ قول ضرار کی طرف منسوب ہے۔ اور اس قول پر بعض لوگوں نے یہ اعتراض کیا ہے کہ ہکو ذات واجب تعالیٰ کا علم حاصل ہے اور اوس کے مرید ہونے میں شک کرتے ہیں اور معلوم کا مشکوک کے معارض ہونا ضروری ہے۔ اور یہ اعتراض غلط ہے جسکی وجہ بہت واضح ہے اسلیے کہ حمل اولیٰ میں محمول کا نظری ہونا انسانی ارتقا نہیں ہوتا اور انشاء اللہ تعالیٰ عنقریب معلوم ہوگا کہ حق تعالیٰ کے صفات عین ذات ہیں اور یہ اوسکا بالکل نہ یا بکثرت اور اک کرنا محال ہے۔

ساتواں قول۔ یہ کہ ارادہ سے صفت سلیمہ مراد ہے یعنی جبکہ فاعل کسی فعل کو بدو وں جبر و اکراہ و بغیر سہو و نسیان کے صادر کرتا ہے تو اوسکی نسبت کہا جاتا ہے کہ شخص نے فعل کو اپنے ارادہ سے واقع کیا ہے اور یہ قول بخار کی طرف منسوب ہے اور یہ قول ضعیف ہے اسلیے کہ مفہوم ارادہ کا وجودی ہونا بدیہی ہے پس اوسکا سلیمی کہنا درست نہ ہوگا۔

آٹھواں قول۔ یہ کہ ارادہ سے نظام اکمل کا معلوم ہونا مراد ہے اور اس قول کی فی الجملہ تفصیل یہ ہے کہ حق تعالیٰ کو تمام موجودات مختلفہ کے سلسلہ وجود کا جو اوقات مخصوصہ سے تعلق رکھتا ہے ازلی وابدی و تفصیلی علم حاصل ہے اور ارادہ سے ہی علم مراد ہے اور اس قول کو حکماء نے اختیار کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ کا یہ علم عالم کے نظم مخصوص پرتفع ہونے کو مقتضی ہے اسلیے کہ واجب تعالیٰ اور عقول مجرودہ عالم کا اس نظم عجیب پر قصد و اختیار یا مقتضای طبع یا بحسب اتفاق صادر ہونا جائز نہیں ہے کیونکہ مبادی عالیہ کے کسی فعل میں جو موجودات بغلیہ سے تعلق رکھتا ہے کوئی غرض نہیں ہو سکتی اور حکماء کے اس قول کا پہلے قول کی طرف رجوع کروینا ممکن ہے اور یہ کہہ سکتے ہیں کہ علم بالا صلیح و عظم بالنظام اکمل کا ایک ہی مطلب ہے اور جس غرض سے کہ حکماء کے کلام میں انکار واقع ہوا ہے اوس سے وہ غرض مراد ہے جو فاعل کے لیے موجب تکمال ہو۔ اور حکماء کا یہ قول کہ حق تعالیٰ فاعل بالا بحسب اس سے مراد ہے

کہ وقت مخصوص میں اسکی مراد کا واقع نہ ہونا جائز نہیں اگرچہ اس تاویل کا حکم کے بعض اقوال منقولہ
منطبق ہونا خالی از اشکال نہیں ہے اسی لیے بعض علماء اعلام نے حکماء کے قول مذکور کی نقل کر
بعد ارشاد فرمایا ہے کہ حکماء کو حق تعالیٰ کے صاحب ارادہ فرض کر سکی طرف کوئی داعی معلوم نہیں ہوتا
اس لیے کہ حق تعالیٰ کو فاعل بالایجاب قرار دیتے ہیں اور ظاہر ہے کہ فاعل کے صاحب ارادہ ہونے
اور فاعل بالایجاب ہونے میں جو منافات ہے وہ بہت ظاہر ہے اور کیا عجب ہے کہ حکماء نے
حق تعالیٰ کو اس لیے صاحب ارادہ فرض کیا ہو کہ فاعل کا اپنے افعال میں غیر مرید ہونا موجب نقص ہے
حالانکہ واجب تعالیٰ کا میں جمیع الوجوہ کامل ہونا ضروری ہے والا تو ممکن ہونا لازم آئے گا۔
ولا یصلح العطار صلاً فسد اللہ صلاً اور جو کلام کہ مذہب حکماء کی بنا پر حق تعالیٰ کے مرید
ہونے میں کیا جاتا ہے وہی کلام اس کے قاور ہونے میں بھی جاری ہو گا اس لیے کہ حصول حکماء کی بجا
حق تعالیٰ کا قاور ہونا بھی خالی از اشکال نہیں ہے۔ واللہ اعلم بمراد عبادہ۔

نواں قول۔ یہ کہ خدا کے ارادہ سے اس کے افعال میں اون (افعال) کا معلوم ہونا اور اس
غیر کے افعال میں اون (افعال) کے ساتھ مامور کرنا مراد ہے اور یہ قول کبھی کی طرف منسوب ہے
اور اس قول کا پہلا جزو درست ہے جس سے حق تعالیٰ کو اپنے افعال کا معلوم ہونا مراد ہے۔ لیکن اس
قول کا دوسرا جزو جس میں ارادہ سے بندوں کے فعل میں امر کا مراد ہونا مذکور ہوا ہے درست نہیں ہے
اس لیے کہ امر کرنا ارادہ کو مستلزم ہوتا ہے اور نفس ارادہ نہیں ہوتا۔

تتبع حق تعالیٰ کا علم قدرت حیوۃ تکلم سمع بصر۔ ارادہ کے ساتھ موصوف ہونا جملہ اہل اسلام
کو نزدیک متفق علیہ ہے لیکن اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا حق تعالیٰ کے لیے ان صفیوں کے علاوہ بھی
کوئی صفت ہو سکتی ہے یا نہیں پس بعض لوگوں نے انکو منع کیا ہے اور بیان کیا ہے کہ صفات
مذکورہ بالا کے علاوہ کسی اور صفت کے ثابت ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے لہذا اسکی نفی واجب
ہوگی اور یہ قول ضعیف ہے اس لیے کہ دلیل کا موجود نہ ہونا اس کے معدوم ہونے پر دلالت نہیں کرتا
اسی لیے مشہور ہے کہ عدم الوجود ان کا دلیل علی عدم الوجود اور اگر دلیل کا نہ ہونا تسلیم

کر لیا جائے تب بھی وہ (دلیل کا نہ ہونا) کسی اور صفت کے واقع میں موجود نہ ہونے پر دلیل نہ ہوگا
 اس لیے کہ کسی دلیل کا معدوم ہونا دلیل کے معدوم ہونے پر دلالت نہیں کرتا مثلاً عالم ہی وجود
 صانع پر استدلال کیا جاتا ہے لیکن اگر عالم کا معدوم ہونا فرض کیا جائے تو اس سے صانع کا
 معدوم ہونا لازم نہ آئیگا۔ اور بعض لوگوں نے کسی اور صفت کے نہ ہونے پر یہ استدلال کیا ہے
 کہ ہر کمال معرفت کے حامل کو یہی تکلیف دی گئی ہے اور معرفت کا ملکہ اسی وقت حاصل ہو سکتی ہے
 جبکہ جملہ صفات کی معرفت حاصل ہو پس اگر حق تعالیٰ کے لیے کوئی اور صفت بھی حاصل ہوتی تو ہمارے
 لیے اس کی معرفت بھی حاصل ہوتی لیکن ہر کمال معرفت مذکورہ بالا کے علاوہ کسی صفت کی معرفت حاصل
 نہیں ہو سکتی ہمارے لیے صفات خداوندی عالم پر افعال کے صادر ہونے اور نقائص سے منزہ ہونے
 سے کوئی طریقہ نہیں ہے جس کے ذریعہ سے صفات کی معرفت حاصل ہو اور ان دونوں سے فقط صفات
 مذکورہ ہی کی معرفت حاصل ہوتی ہے اور کسی اور صفت پر وہ دلالت نہیں کرتے اور یہ تقریر بھی صحت
 کے لیے کہ ہم سے کمال معرفت کے حامل کو یہی تکلیف کا متعلق ہونا ثابت نہیں ہو سکتا کہ ہر شخص
 بقدر وسع تکلیف متعلق ہوتی ہے پس ہم پر واجب تعالیٰ کی اسی صفت کی معرفت کا حاصل کرنا لازم
 کیا گیا ہے جس پر تصدیق نبی موقوف ہے اور باقی صفات کی معرفت کا حاصل کرنا ہم پر لازم نہیں کیا گیا
 پس ممکن ہے کہ حق تعالیٰ کے لیے باعتبار واقعہ اور تین ہی صفتیں حاصل ہوں اور ہم سے اس کی معرفت کی
 تکلیف متعلق نہ ہو۔ اور اس مقام پر یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ اگر ہم کمال معرفت کے حامل کو یہی تکلیف کا
 متعلق ہونا بھی تسلیم کر لیں تو اس تکلیف کا ہر ایک تکلف سے متعلق ہونا تسلیم کر سکتے ہیں کہ قابل نہ ہوگا۔
 پس ممکن ہوگا کہ بعض بندوں کے لیے معرفت کا ملکہ حاصل ہو اور وہ حق تعالیٰ کی اور صفات کو بھی جانتے
 ہوں جیسے اینار اور عیسار وغیرہم۔ اور خلاصہ کلام یہ ہے کہ ہم اس بات پر کوئی معقول دلیل نہیں
 پیش کر سکتے کہ واجب تعالیٰ کے لیے باعتبار واقعہ اور صفات نہیں ہیں بلکہ ممکن ہے کہ وہ ایسی
 صفات کے ساتھ موصوف ہو جن کا انسانی عقلمندان دریافت نہ کر سکتی ہوں یا وہ عام بندوں کو معلوم
 نہ ہوں اور ان کا معلوم ہونا خاص خاص بندوں کے ساتھ مخصوص ہو اور ہم سے فقط انہیں صفات کی

معرفت کے حاصل کرنے کی تکلیف متعلق ہوئی ہو عقل یا نقل کے ذریعہ سے معلوم ہو سکتی ہو پس اس مقام پر سی قدر کہہ سکتے ہیں کہ ہکو تلاش کے بعد کوئی ایسی صفت نہیں ملی جو صفات مذکورہ کے علاوہ اور اون (صفات مذکورہ) کی طرف رجوع نہ کرتی ہو۔ اور شیخ ابو الحسن اشعری اور ان کے بعض اتباع نے حق تعالیٰ کے لیے ایسی صفتیں ہی ثابت کی ہیں جو صفات مذکورہ کے مغائر ہیں۔ اس مقام پر نہایت اختصار کے ساتھ بعض صفات کا تذکرہ کرنا اور ان سے تعرض کرنا مناسب ہے اور وہ کئی ہیں۔

(۱) استواء جس کے ساتھ حق تعالیٰ نے اپنی مقدس ذات کو آیہ شریفہ الرحمن علی العرش استواء میں موصوف کیا ہے۔ وہ (شیخ ابو الحسن اشعری) کہتے ہیں کہ استواء ایسی صفت ہے جو صفات مذکورہ کے علاوہ ہے اور اون (صفات مذکورہ) میں سے کسی صفت کی طرف رجوع نہیں کرتی اگرچہ ہم اسکو پنجہ صہانہ میں جلتے اور یہ قول ضعیف ہے اس لیے کہ اکثر اہل علم کے نزدیک آیہ شریفہ استواء سے استیلاء اور غلبہ مراد ہے جسکی صاحب موافق وغیرہ نے تصریح کی ہے۔ اس تقدیر پر صفت استواء صفت قدرت کی طرف رجوع ہوگی اور کوئی صفت جداگانہ نہ قرار پائیگی۔ شاعر کہتا

قد استوی عمرو علی العراق من غیر سیف و دم مصراقیہ

اس شعر میں استواء سے استیلاء مراد ہو چلا اور یہ کہ عمرو بن لہو اور خوزیری کی غیر غلطی حاصل کر لیا۔ اور شاعر کہتا

فلما علونا واستوینا علیہم ترکنا اھم صرعی لنسرو طائر

اس شعر میں بھی استواء سے استیلاء ہی مراد ہے اور صحل معنی یہ ہے کہ جب ہکو اور غیر غلبہ صحل ہو گیا تو ہم نے اونکو گدون اور پرندوں کا طعمہ بنا کر زمین پر چھوڑ دیا۔ اور قول مذکور کی اوس روایت سبھی تائید ہوتی ہے جو بحار الانوار وغیرہ میں حضرت امام موسیٰ کاظم علیہ السلام سے منقول ہے

سئل عن معنی قول اللہ علی العرش کہ حضرت سے آیہ شریفہ علی العرش استواء سے معنی استوی فقال استوی علی ما دریافت کیے گئے تو آپ نے فرمایا کہ وہ ہر بار یک دق و جل۔ اور موٹی چیز پر غالب ہوا۔

اور استواء کے یہی معنی حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے بھی منقول ہوئے ہیں۔

اور بعض علماء سے منقول ہوا ہے کہ یہاں پر استواء کے معنی ہیں قصد کرنا اور توجہ ہونا چنانچہ ابو العباس احمد بن محمدی - قراہ اور زجاج سے بھی یہی معنی منقول ہوئے ہیں۔ اس تقدیر پر صفت استواء صفت اراد کی طرف اوج ہوگی اور اکثر احادیث میں استواء سے مساوات فی النسبة کا مراد ہونا منقول ہوا ہے چنانچہ تفسیر صدوق علیہ الرحمہ میں منقول ہے کہ۔

ان ابا عبد الله ۴ سئل عن قول کسی شخص نے حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے
 الله عز وجل الرحمن على العرش استوى آیت شریفہ الرحمن علی العرش استوی کے معنی دریافت
 فقال استوى من كل شيء کیے تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ وہ ہر شے سے مساوی نسبت
 فليس شيء اقرب اليه رکھتا ہے اور کوئی شے اس سے بہ نسبت دوسری شے
 من شيء - کے قریب تر نہیں ہے۔

اور کتاب مذکور میں عبد الرحمن بن ججاج سے منقول ہے کہ میں نے حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام
 سو آیت شریفہ الرحمن علی العرش استوی کی تفسیر دریافت کی تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ۔
 استوى من كل شيء فليس شيء حق تعالیٰ ہر شے سے مساوی نسبت رکھتا ہے۔ پس کوئی شے
 اقرب اليه من شيء لم يبعد منه ای نہیں ہے جو بہ نسبت دوسری شے کے اس سے قریب تر
 بعيد ولم يقرّب منه کوئی بعید چیز اس سے بعید نہیں ہے اور کوئی قریب چیز اس
 استوى من كل شيء - سے قریب نہیں ہے۔ وہ ہر شے سے مساوی نسبت رکھتا ہے۔

اس مقام پر یہ توہم ہوتا ہے کہ اگر آیت شریفہ میں استواء سے مساوات فی النسبة مراد ہوتی تو اس کا
 تعدیہ الی کے ساتھ ہوتا حالانکہ آیت شریفہ میں اس کا تعدیہ کلمہ علی کے ساتھ مذکور ہے جو معنی امتیلاہ
 مراد ہونے کا قرینہ ہو سکتا ہے۔ اور اس توہم کا جواب یہ ہے کہ جب لفظ استواء سے مساوات فی النسبة
 مراد لیا جائیگی تو معنی امتیلاہ کی تضمین کی جائیگی جو قاعدہ مطرودہ ہے۔ پس آیت شریفہ میں کہا جائے گا کہ
 استوت نسبتاً الى كل شيء حال کونہ مستویاً علی العرش او متمکناً علی العرش
 اور جبکہ آیت شریفہ میں استواء سے مساوات فی النسبة مراد ہو اور معنی امتیلاہ کی تضمین فرض کی جائے

توحید نہ کہ اور اخبار سابقہ کا مطلب ایک ہی قرار پائیگا۔ بہر حال صفت ہتوا کوئی ایسا صفت نہیں قرار پاتا جو اوصاف منفیت گانہ کے علاوہ ہو۔

(۲) وجہ جس کے ساتھ حق تعالیٰ کا موصوف ہونا آیت شریفہ وبقی وجہ ربك ذو الجلال والاكرام اور آیت شریفہ كل شیء هالك الا وجهہ وغیرہ میں مذکور ہوا ہے۔

شیخ ابو الحسن شعری اور ابو اسحاق اسفرائینی وغیرہ سے منقول ہوا ہے کہ وجہ سے ایسی صفت زائدہ مراد جو صفات مذکورہ بالا کے علاوہ ہے۔ اور یہ قول ضعیف ہے اس لیے کہ لفظ وجہ کے معنی حقیقی ہیں جہاں مخصوصہ (چہرہ) جس کا باری تعالیٰ کے حق میں ارادہ کرنا صحیح نہیں ہے اور وہ (لفظ وجہ) کسی دوسری ایسی صفت کے لیے وضع نہیں کیا گیا جو ہم پر مجہول ہو بلکہ اس کا ایسے معنی کے لیے وضع کرنا جائز نہیں ہے جس کو مخاطب سمجھتا ہو۔ اس تقدیر پر لفظ وجہ کا معنی مجازی پر مجہول کرنا معین ہو گا جیسا کہ صاحب قضا وغیرہ نے تحریر فرمایا ہے پس ممکن ہے کہ آیت شریفہ میں لفظ وجہ سے دین شمس واجب الاطاعت علیہ انبیاء و اوصیاء علیہم السلام یا ذات اور رضا وغیرہ مراد ہو جس کے شواہد کثرت موجود ہیں۔

۱۔ چنانچہ توحید صدوق علیہ الرحمہ میں حضرت امام محمد باقر علیہ السلام سے منقول ہے کہ آیت شریفہ میں وجہ سے اس کا بیان اور وہ حضرات مراد ہیں جس سے مسائل دین کے حاصل کرنے کا حکم دیا گیا ہے بحال عام معنایہ حق شیء ہا الہ الاکالہ والوجہ الہی یوقی منہ ۱۷۔ چنانچہ کتاب التوحید میں حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے منقول ہے من اتی اللہ بما امر بہ من طاعة فھل والا ائمة من بعدہ لاوات اللہ علیہم وہو الوجہ الذی لا یھلک ثم قرأ من یطع الرسول فقد اطاع اللہ و من یطع اللہ فھو مع اللہ و من یطع اللہ فھو مع اللہ و من یطع اللہ فھو مع اللہ و من یطع اللہ فھو مع اللہ ہو گا اور وہ حضرت رسول خدا اور ان کے اوصیاء کا مطیع ہو گا اور ان حضرات کی اس طاعت کو چہرہ مانور یا بجا لانا تو یہی وہ وجہ ہے جو ہلاک نہیں ہو سکتا بعد از ان حضرت نے آیت شریفہ میں یطع الرسول الخ کی تلاوت فرمائی۔ اور حضرت امام رضا علیہ السلام سے منقول ہے کہ وجہ اللہ انبیاء و درسلہ و حججہ الذین بہم یتوجہ الی اللہ تعالیٰ والی دینہ یعنی وجہ اللہ سے اس کے انبیاء اور رسل اور وحی و جنتیں مراد ہیں جس کے سبب سے خدا اور اس کے دین کی طرف توجہ کی جاتی ہے۔ اور جناب سید مرتضیٰ علیہ الرحمہ نے قول باری تعالیٰ كل شیء هالك الا وجهہ میں ارشاد فرمایا ہے کہ یہاں پر وجہ سے وہ چیز مراد ہے جس کے سبب سے حق تعالیٰ کی طرف قصد اور توجہ کی جاتی ہے پس ہم کہتے ہیں لا یشک باللہ ولا ندعی الہا آخر۔ پس ہر وہ فعل جس کے ساتھ غیر خدا مقصود ہوتا ہے وہ الہ و باطل ہے قال رحمہ اللہ و کف یجوز للمشبہة بحل هذه الایة والقی قبلہا علی الظاہر والیس دلالت یوجب ان اللہ تعالیٰ لبقی وبقی وجہ وھذا کفر و جھل من قائلہ اسی طرح قول واجب تھا

(س) نظید جسکے ساتھ حق تعالیٰ کا موصوف ہوتا آیت شریفید اللہ فوق اید لیجھ اور آیت شریفہ وما منعت ان تسجد لخالقت بید ی وغیرہ میں مذکور ہے۔ اس مقام پر شیخ ابو الحسن اشعری نے حق تعالیٰ کے لیے دو ثبوتی صفتیں ثابت کی ہیں جو ذات واجب تعالیٰ کے نام اور دیگر صفات کے مختار ہیں اگرچہ وہ دونوں صفتیں ہمارے نزدیک محمول ہیں۔ اور یہ قول ضعیف ہے اس لیے کہ نظید جارحہ مخصوصہ (باتمہ) کے لیے موضوع ہے جسکا اس مقام پر مراد لینا درست نہیں ہے لہذا اور کسا کسی حنی مجازی پر محمول کرنا واجب ہوگا جیسا کہ صاحب معارف نے تحریر کیا ہے۔ اور نظید کا کلام عرب میں کئی معنوں پر استعمال شائع ہے جیسے طاعت۔ قوت

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ انما اظہرکم لوجه اللہ او ما آتیتکم من زکوٰۃ یریدون وجہ اللہ میں بھی وجہ مراد ہیں جو خدا کے لیے اور اسکی خوشنودی کی غرض سے کیے جاتی ہیں بہر حال جبکہ لفظ وجہ آیات شریفہ میں معنی معروف و معلوم کرنا صحیح نہیں تو کسی معنی مجازی کی طرف رجوع کرنا جو ارباب لسان کو مان سکتے ہیں ہوگا ۱۲ ص ۵۱۲ خاں خیر شاعر نے لکھا ہے۔ نحن جعفرنا الخوفا ان بطعنہ فافلت منها وجہ عند متہد بد جسکا محال یہ کہ کہی جو قرآن کی تفسیر لکھا پاس و تفسیر نفس و اوس کی نیابت ہی اور قول باری تعالیٰ کل من علیہا فان و یبقی وجہ ربک ذوالجلال والا کرام میں بھی یہی مراد ہیں کہ لفظ ذوالجلال کی حالت غنی لالت کرتی ہے جبکہ بعد اسکا لفظ وجہ کی صفت واقع ہوتا ہے اور آیت شریفہ کا تفسیر یہ کہ ہر ایک صفت پر جو فہم ہو لایا ہو اور تباری و ربوری کی ذات جو صاحب الاکرام کی باقی ہوگی اور لفظ رب کا لفظ رب کی صفت قرارینا درست نہیں ورشد ذوالجلال والا کرام کا مقام پر ذی الجلال والا کرام ہونا ضروری تھا اس لیے کہ اسکی حالت جبری و مضی یہی ہے اور لفظ ذوالجلال والا کرام کو لفظ وجہ کے معنی معروف (چہرہ) کی صفت قرارینا معنی پر اور عین جو تعنون اور عودہ لوجہ کا الکر لوجہ میں بھی وجہ و ابھی مراد یعنی میں تیری کریم ذات کے ساتھ نام الگتا ہوں ۱۲ ص ۵۱۲ چنانچہ حدیث میں انرا ہوا ہے وما ینفقون الا ابتغاء وجہ اللہ (وہ کسی مال کو فقط ضایعہ کی طلب کیلئے خرچ کر رہے ہیں) اس مقام پر لفظ وجہ کو کسی معنی معروف (چہرہ) مراد نہیں ہو سکتا اور لکھ کر کسی آقا جسم و جانیات سے منسوب ہوا اور اس مقام پر ذات کا مراد لینا بھی صحیح نہیں ہے اس لیے کہ وہ ذات قدیم پر جسکا محال کرنا مقصود نہیں ہو پس لفظ وجہ اس مقام پر ضایعہ کا مراد ہونا معین ہوا اور یہی معنی میں قول مشہور انما فعلتہ لوجہ اللہ بھی شعل ہے ۱۲ ص ۵۱۲ پس یدل اللہ فوق اید لیجھ کے معنی یہ ہونا کہ رسول کی طاعت جتنکا ہوتا ہے اور کیا تو نہ پر کی مثل میری طاعت کے لازم ہے یا اولیٰ بیت پر وفا کرنا ایسا ہی لازم ہے جیسے میری معاہدہ پر وفا لازم ہے ۱۲ ص ۵۱۲ چنانچہ قول واجب تعالیٰ یا ایہا الیہس ما منعت ان تسجد الخ کی تفسیر میں حضرت امام محمد باقر علیہ السلام سے منقول ہے کہ نظید کلام عرب میں معنی قوت و نعمت فعل ہوتا ہے چنانچہ قول باری تعالیٰ واذا کرعید نادا وذا الاکید۔ اور قول باری تعالیٰ والسماء بیننا اھابا یدل کہ ان دونوں مقاموں پر لفظ اید کا قوت میں تعامل ہوا ہے اس طرح کہا جاتا ہے افلان عندی اید کا کثیرہ اور لہ عندی یدل بیضا اور نعمات اور احسان مراد ہوتا ہے۔ اور حضرت امام رضا علیہ السلام سے بھی آیت شریفہ میں یدل جن کا قوت و قدرت میں شعل ہونا منقول ہوا ہے اور آیت شریفہ میں یہی استعمال ہے کہ نظید کی قطعاً نعمت ہی مراد ہونا ہے لفظ خلقت پر قوت کیا جاویں۔ اور صنف علیہ السلام

اور نعمت اور کبھی وہ مقام ^{۱۴} ہتمام یا فعل کے بدون واسطہ صا اور کرنے یا خود مبداً ثمر فعل ہونے میں بھی استعمال کیا جاتا ہے جس کے شواہد بل زبان کے یہاں سے بکثرت مل سکتے ہیں۔ اور تفصیل کے تشنیہ سے قدرت کاملہ مراد ہوگی نہ دو قدر تین۔

(۴) لفظ عینان یا عین جس کے ساتھ حق تعالیٰ کا موصوف ہونا آیہ شریفہ تجری بالعینا
اور لفظ صنع علی عینی میں مذکور ہے۔ اس مقام پر ابوالحسن اشعری سے منقول ہے کہ خداوند عالم کا
صاحب عین ہونا ایک صفت زائدہ ہے جو ہم پر مجہول ہے اور یہ قول ضعیف ہے اس لیے
کہ لفظ عین کے معنی مضموع کہ کا ارادہ متنع ہے اور کسی صفت مجہولہ کا قصد کرنا موجب اجمال ہے
لہذا ایسے معنی مجازی کی طرف رجوع کرنا لازم ہو اجمالِ حسان کی بیان متعل ہو پس لفظ عین سے مخالفت نہ ہو
(۵) جب اللہ اور حق تعالیٰ کا اس کلمہ کے ساتھ موصوف ہونا آیہ شریفہ ان تقول نفس
یا حسرتی علی ما قوطت فی جب اللہ سے ظاہر ہے اور بعض لوگوں نے بیان کیا ہے کہ
جب اس کی صفت زائدہ ہے اور یہ قول ضعیف ہے اس لیے کہ اس کے معنی حقیقی کا اس مقام پر مراد نہ ہو

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ منقول ہے کہ میں نے تیشا پور میں بعض مشائخ شیعہ سے سنا ہے کہ وہ آیہ شریفہ صامعناک
ان لم یجد لما خلقت بیدہ کی نسبت بیان کرتے تھے کہ ائمہ حصویں علیہم السلام اس آیہ شریفہ میں لفظ خلقت
وقت کرنے سے بعد ازان پڑھتے تھے بیدہ کی استکوت نام کنت من العالین اور اس تقدیر پر حامل کلام ہے
ہو گا کہ اے اللہ جس کو کس چیز نے اس امر سے باز رکھا کہ تو میری ایسی مخلوق کے لیے مجھ کو جس کو میں نے پیدا کیا ہے
تو میری ہی نعمت کی وجہ سے تکبر و عصیان پر قادر ہوا ہے اور صدق علیہ الرحمہ فرمائی ہیں کہ اس تقدیر پر آیہ شریفہ مثل اس فقرہ
قرار پائیں بسیفی لقا ایلنی ویرجی لقا یعنی جس کو میری قوت نے تیری سر تکبر و عصیان پر جرات ہوئی ہے ۱۲
۱۳ یابین معنی کہ حق تعالیٰ نے بیدہ فرما کر اس امر کا اظہار فرمایا ہے کہ اس کو حضرت آدمؑ کی سپرد کاری میں غایت اہتمام تھا اور اس
مذکور کے سوا نظریہ کے کوئی معنی نہیں ہیں چنانچہ کوئی بادشاہ عظیم الشان کسی شے کو اپنی ہاتھوں سے اور بیوقوف انجام دیتا ہے جبکہ
عمل مذکور ہو اور کو خود درجہ کی کچھ جوتی ہو ۱۴ یہ کہاجا تاہر ہذا ما کسبت ید الہ و ما جرت علیک ید الہ
کہ اس مقام پر بیدہ میں سو انکے معنی مخصوص مراد نہیں ہوتی بلکہ مخاطب کا بڑا دل واسطہ فاعل ہو یا مقصود ہوتا ہے ۱۵ جیسے کہ
ہی ہذا ما فعلتہ ید الہ کہ اس مقام پر عضا و جوارح کی مخالفت مقصود نہیں ہوتی بلکہ فعل کا اساتہ فاعل کی طرف منسوب
کرنا مقصود ہوتا ہے ۱۶ چنانچہ توحید صدوق علیہ الرحمہ میں حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے جناب میرزا حسین
کا یہ کلام منقول ہے انا قلب اللہ الواعی و لسان اللہ الناطق و عین اللہ و جنب اللہ و انابید اللہ
اور صدوق علیہ الرحمہ نے فرمایا ہے اما قولہ عین اللہ فایہ یعنی یہ انی الحافظ لدین اللہ و قد قال اللہ
عز وجل یجری باعیننا اسی بحفظنا و کذا لک قولہ عز وجل لنضمر علی عینی معناه علی حفظی ۱۷

واضح ہے اور کسی معنی مجہول کا ادس سے ارادہ کرنا خلاف حکمت ہے لہذا انہی مجازی کی طرف رجوع کرنا معین ہو گا چنانچہ بعض حضرات نے لفظ جنب کا امر کے معنی میں متعمل ہونا بیان کیا ہے اور اوپر شاعر کے قول ذیل سے استدلال کیا ہے۔

اما تتقین الله فی جنب عاشق الہ کید حری وعین ترقوت

اور اس شعر کا حاصل یہ ہے کہ تو ایسے عاشق کے امر میں خدا سے خوف نہیں کرتی جسکا جگر جلتا ہے اور آنکھ نہنی اور حرکت کرتی ہے۔ اور اخبار کثیرہ میں لفظ جنب اللہ سے حضرات ائمہ معصومین علیہم السلام کا ارادہ ہونا منقول ہوا ہے جنکا اس مقام پر وارڈ کرنا مناسب نہیں ہے۔

(۶) اصبع جسکے ساتھ حق تعالیٰ کا موصوف ہونا اخبار میں بکثرت ہوا ہے جیسے خبر عبد اللہ بن عمر وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت رسول خدا ص کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ۔

ان قلوب بنی آدم کما ہا بین اصبعین بنی آدم کے دل خدا کی دو اونچلیوں کے درمیان ہیں
من اصابع الرحمن یصرفہا کیف یشاء اونکو جو صرف چاہتا ہے پیر دیتا ہے بعد از اجازت
ثم یقول عند ذلک اللہم مصرف القلوب دعا فرماتے تھے کہ اے پروردگار تو ہمارے دلوں کو
اصرف قلوبنا الی طاعتک اپنی طاعت کی طرف پیر دے۔

یا روایت انس بن مالک ہے وہ کہتے ہیں کہ حضرت رسول خدا ص نے ارشاد فرمایا ہے کہ۔

ما من قلب آدمی الا وہو بین اصبعین ہر ایک آدمی کا دل خدا کی دو اونچلیوں کے درمیان
من اصابع اللہ فاذا شاء ان یشاء پس جب چاہتا ہے او کو ثابت رکھتا ہے اور اگر
ثبتہ وان شاء ان ینقلبہ قلبہ چاہتا ہے او کو بدلتا دیتا ہے۔

یا خبر ابن جریج ہے کہ حضرت رسول خدا ص کا یہ ارشاد مذکور ہے۔

یا ام سلمہ لیس من آدمی الا و قلبہ اے ام سلمہ کہنی آدمی ایسا نہیں ہے جسکا دل خدا کی
بین اصبعین من اصابع الرحمن ما شاء دو اونچلیوں کے درمیان نہ ہو جسکو وہ چاہتا ہے قائم رکھتا
اقام وما شاء اصاغ اور جسکو چاہتا ہے کج کر دیتا ہے۔

پس بعض لوگوں نے اسکو صفات زائدہ میں شمار کیا ہے اور یہ قول ضعیف جسکی وجہ کئی دفعہ مذکور ہو چکی ہے اور کلام عرب میں لفظ اصبع کا اور معنوں میں بھی استعمال ہوا ہے جیسے اثر حسن مثلاً کہا جاتا ہے۔
 لفلان علی مالہ وعینہ اصبع حسنة یعنی فلان شخص اپنے مال اور اہل میں اثر خوب رکھتا ہے۔
 چنانچہ شاعر کہتا ہے۔ ضعیف العصابادی العروق نری لہ بعینہا اذا ما اجذب الناس
 یعنی اوس چرواہے کے لیے جسکی عصا ضعیف ہے رگیں نکلی ہوئی ہیں اوسکے اونٹوں پر قیاساً سالی کے
 زمانہ میں اثر حسن ہے۔ اس تقدیر پر احادیث مذکورہ کے معنی ہونگے کہ ہر ایک آدمی کا دل اوسکی
 دو بزرگ نعمتوں کے درمیان ہے اور یہ کہ حق تعالیٰ کا اوسپر اثر حسن موجود ہے اور دو نعمتوں سے
 دنیا و آخرت کی نعمتیں مراد ہونگی اور اثر حسن کی تعبیر میں لفظ اصبع کا استعمال ایسے مناسب ہوا کہ اصبع
 کے ساتھ اوس شے کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے جسکی خوبی یا اوسپر تعجب کا اظہار مقصود ہوتا ہے۔

اور یہ بھی ممکن ہے کہ احادیث مذکورہ میں اصابع سے کسی چیز کے سہل و آسان ہونیکا ظاہر کرنا مقصود ہو
 مثلاً اہل زبان کہتے ہیں هذا الشئ فی خصری یا فی یدی یا فی قصبتي اور اس کلام سے
 محض شے کا آسان اور سہل ہونا اور وسعت شقت کا نہ ہونا مراد ہوتا ہے اور اہل تحقیق نے اسی معنی پر
 قول واجب تعالیٰ والارض جميعا قبضة یوم القیامة اور آیت شریفہ والسموات مطویات
 بیمینہ کو محمول فرمایا ہے پس احادیث مذکورہ میں دل کے دو اصبع کے درمیان ہونیکا مطلب
 ہوگا کہ حق تعالیٰ پر دل کا بہیر دینا نہایت سہل و آسان ہو اور دوسری قسم کی شقت اور کلفت نہایت
 (۷) عیدین جسکے ساتھ حق تعالیٰ کا موضوع ہونا آیت شریفہ والسموات مطویات بیمینہ میں
 مذکور ہوا ہے پس بعض لوگوں نے اسکو صفت زائدہ قرار دیا ہے اور وہ ضعیف ہے اور لفظ عیدین سے آیت
 مذکورہ میں کمال قدرت مراد ہے جیسا کہ ائمہ معصومین علیہم السلام سے منقول ہوا ہے۔

(۸) ساق جسکے ساتھ حق تعالیٰ کا موضوع ہونا آیت شریفہ یوم یکشف عن ساق ویدعون
 الی السجود ولا یستطیعون میں مذکور ہے پس بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ صفت زائدہ ہے
 اور یہ قول ضعیف ہے اور کشف ساق جیسا کہ علامہ غفرلہ نے تحریر فرمایا ہے شدت امر سے کتنا یہ

ہو تلبہ اور حقیقت ساق مرو نہیں ہوتی۔ اور اس محاورہ کی اصل یہ ہے کہ جب کسی معرکہ میں ہزیمت
ہوتی تھی اور لوگ بھاگنے لگتے تھے تو عورتیں اپنے کپڑوں کو سمیٹ لیتی تھیں جسکے بعد اونکی پند لیان
محمل جاتی تھیں۔ پس عورتوں کا اپنی پند لیون سے کپڑے کا سمیٹ لینا شدت امر اور فریاد خوف کی بات
قرار پاتی تھی ایسے اہل زبان نے کشف ساق کو شدت امر کے مقام پر تھمال کیا اگرچہ اس مقام
ساق وغیرہ کچھ بھی نہ ہو۔ اس مقام پر علامۃ زنجشری کی عین عبارت کا وارد کرنا مناسب ہے وہ
کھتے ہیں الکشف عن الساق والابداء عن الحزام مثل فی شدة الامر وصعوبة
الخطب واصله فی الروع والخریمة وتشمیل الحذرات عن سوقهن فی الحرب
وابدأه حذاهن عند ذلك قال حاتم

اخوان الحربان عصمت به الحرب اعضها | وان شمرت عن ساقها الحرب شمر

وقال ابن الرقيات

قد همل الشیخ عن بینہ وتبدی | عن حزام العقیلة العذراء

شمعنی یوم یکشف عن ساق فی معنی یوم یشدد الامر ویتفاقم ولا کشف ثم
ولاشاق کما نقول للاقطع الشیخ یدہ مغلولہ ولا ید لثم ولا غل وانما هو مثل
فی البخل فاما من شبهه فاضیق عطنه وقلة نظره فی علم البیان والذی غر
منہ حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ یکشف الرحمن عن ساقه فاما المؤمنون
یفخرون سجد او اما المنافقون فیکون ظهورهم طبقا طبقا کان فیہا السفا فید
ومعناه فیشدد امر الرحمن ویتفاقم حوله وهو الفرع الاکبر یوم القيمة ثم کان من حق
الساق بان یعرف علی ما ذهب الیہ المشبهة لانها ساق مخصوصة معهودہ
عندہ وہی ساق الرحمن۔ انتہی۔ اور اسکا حاصل یہ ہے کہ کشف عن الساق (پند لی کا ظاہر)

۱۔ عض اور عضاض کے معنی ہیں کاٹنا اور زانی کے کاٹنے سے اسکا شدید ہونا مراد ہے ۱۲۔ شمر کے معنی ہیں
دین کا پند لی سے سمیٹنا جو بھاگنے و سکون کرنے سے کنا یہ ہوتا ہے ۱۲۔ عطن سے وہ مقام مراد ہے جہاں پانی
پینے کے وقت ادرتہ پیتا ہے اور اسکی تنگی کا جزا و ضعیف ہونا مراد لیا جاتا ہے ۱۲۔

اور ابداء عن الخدام (موضع خلخال کو ظاہر کرنا) شدت امر میں مثل ہے اور اسکی اصل لڑائی اور نہر میں
 جھین پر نہ نشین عورتیں بہا گئے کے وقت اپنی پنڈلیوں سے کپڑے اوٹھا لیتی ہیں جبکہ بعد اوندکے
 پاؤں کھل جاتے تھے چنانچہ شاعر کسی کی شجاعت کی تعریف میں کہتا ہے کہ وہ ایسا بہادر ہے
 کہ جب کسی معرکہ کی شدت ہوتی ہے تو وہ بلا خوف و خطر اقدام کرتا ہے اور اگر لڑائی شدید ہوتی
 تو یہ بھی متعدد ہو جاتا ہے اور قیس بن رقیات کہتا ہے کہ وہ (معرکہ) شیخ کو اسکی اولاد و خال
 کر دیتا ہے اور بارہ عورتوں کے خلخال کو ظاہر کر دیتا ہے پس یوم یکشف عن ساق سے
 یہ مراد ہے کہ جس دن امر شدید و عظیم ہو گا۔ اور اس مقام پر نہ کشف ہے نہ کوئی ساق جیسے دست
 بخیل کے لیے کہا جاتا ہے کہ اسکا ہاتھ مغلول (زنجیر میں جکڑا ہوا ہے) حالانکہ وہاں پر نہ کوئی ہاتھ
 ہی نہ زنجیر بلکہ فقرہ مذکور محض بخیل کے لیے مثل ہے لکن جن لوگوں نے کہ آیت شریفہ کو تشبیہ پر محمول کیا ہے
 اسکا سبب انکی کم ناگہی اور علم بیان سے ناواقفیت ہے اور جس امر کی وجہ سے کہ انکو وہو کا ہر سہ
 وہ حدیث ابن مسعود ہے جہیں مذکور ہے کہ محمد بنی ساق کو ظاہر کرے گا پس مومنین سجدہ میں گر پڑیں گے
 اور منافقین کی پیشیں سیدھی ٹھگی گویا اونچین بخیل گاڑ دیتی ہیں حالانکہ حدیث مذکور میں فقرہ مذکور
 یہ مراد ہے کہ امر خدا شدید و عظیم ہو گا اور وہی قیامت کے دن فزع اکبر ہو گا پھر اگر اس
 کے معنی حقیقی مراد ہوتے جیسا کہ فقرہ مشبہ نے اختیار کیا ہے تو لازم یہ تھا کہ لفظ ساق معرفت باللام
 ہو ماسلیہ کہ وہ ساق مہود ہے جس سے وہ ساق حرم مراد لیتے ہیں۔ اور آیت شریفہ کے متعلق جو کچھ
 علامہ زنجیری نے تحریر فرمایا ہے اسکی تائید کلام جوہری سے ہی ہوتی ہے جو انہوں نے فصل تحت
 وارو کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ وقولہ تعالیٰ یوم یکشف عن ساق ای عن شدت تکلیف القتال
 قامت الحرب علی ساق ومنہ قولہم ساوقہ اسی فاخرہ اینا شدت جکاہل حرمہ
 یہ ہے کہ آیت شریفہ میں کشف ساق سے شدت مراد ہے جملہ شدت حرب کے وقت کہتے ہیں
 کہ قامت الحرب علی ساق یعنی لڑائی نہایت شدید ہو رہی ہے اور اسی قبیل سے عرب کا
 یہ قول ہے ساوقہ یعنی آپس میں مفاخرت کی کہ میں تم سے شدید ہوں۔

(۹) تکوین جسکے ساتھ حق تعالیٰ کا موصوف ہونا آیت شریفہ کن فیکون سے ماخوذ ہے پس حقیقہ فیہ جیسا کہ شرح مواقف میں مذکور ہے صفت ہستکانہ کے علاوہ اسکی صفت قدیمہ اور زائد علی الذات ہونی کو اختیار کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ نے لفظ کن کو وجودِ حوادث پر مقدم کیا جس سے صفت تکوین کا قدیم ہونا ثابت ہوتا ہے جو ایجاد اور تخلیق اور تصویر کے ہم معنی ہے۔ پس تکوین اونکے نزدیک وہ صفت زائدہ ہے جسپر وجودِ حوادث متفرع ہوتا ہے اور یہ قول ضعیف ہے ایسے کہ نفس تکوین و ایجاد صفت حقیقیہ نہیں ہے بلکہ انتزاعی اور منجملہ صفات فعل ہے جو صفت علم و قدرت متفرع ہوتی ہے اس تقدیر صفت تکوین کا علاوہ صفت قدرت کے قرار دینا صحیح نہ ہوگا اور یہ کہنا کہ قدرت کا اثر محض صحت وجود ہے جو حصول وجود کو مستلزم نہیں ہے از قبیل سفسطہ ہے ایسے کہ محض صحت وجودِ حوادث کی صفت ذاتی ہے جسکی امکان کے ساتھ تعبیر کیجاتی ہے لہذا قدرت کا اثر وجودِ حادث ہوگا اور محض وجودِ حادث کا امکان و صحت اس کا اثر نہ ہوگا اور انہوں نے اپنی مختار پر کئی طرح استدلال کیا ہے۔ ۱۔ باری تعالیٰ کا مکون اشیاء ہونا اور انکو معدوم سے موجود کرنا اجماعی ہے اور اسکا مکون اشیاء ہونا بدو صفت تکوین محال ہے جیسے بلا علم کے عالم ہونا اور بلا قدرت کے قادر ہونا اور اس صفت کا قدیم ہونا ایسے ضروری ہے کہ حوادث کا ذات واجب الوجود میں قائم ہونا متفرع ہے اور اس تقریر کا جواب یہ ہے کہ نفس تکوین جیسا کہ ابھی مذکور ہوا منجملہ صفات فعل ہے اور صفت حقیقیہ نہیں ہے بلکہ وہ ایسی صفت انتزاعی ہے جو موجود فی الخارج نہیں ہے لہذا اسکا قدیم ہونا معقول نہ ہوگا البتہ صفت تکوین کے منشاء انتزاع کا ہر وہ متفرع ہوتی ہے قدیم ہونا ضروری ہے اور وہ (منشاء انتزاع) ہمارے نزدیک صفت قدرت ہے جو ارادہ واجب کو بعد وجودِ حوادث کا سبب قرار پاتی ہے اور وہ عین ذات ہے جسکا عنقریب تذکرہ ہوگا انشاء اللہ تعالیٰ۔

۲۔ حق تعالیٰ اپنے کلام انبی میں خبر دی ہے کہ وہ خالق باری اور موصوف ہے پس اگر ازل میں اسکے لیے صفت تخلیق و تصویر ثابت نہ ہوگی تو لازم آئے گا کہ وہ کسی یہ طرح مطابق واقع نہ ہو اسکے علاوہ لازم آئے گا کہ وہ مسبوق بنقص ہو اور یہ کہ اسکو صفت کمال بعد نقص حاصل ہوئی ہو اور اسکا جواب یہ ہے کہ یہ کلام

اویس وقت صحیح ہو سکتا ہے جبکہ ہم صفت کلام کے قدیم ہونی کو تسلیم کریں حالانکہ اس کا فاسد ہونا معلوم ہو چکا ہے اور حق تعالیٰ کے لیے جو صفت کہ داخل کمال ہو سکتی ہے وہ یہ ہے کہ وہ ہر ایک ممکن کے پیدا کرنے پر قدرت مکتبہ ہے اور اس کا بافضل پیدا کرنا داخل کمال نہیں ہے والا عالم کا قدیم ہونا اور جملہ صفات فعل کا صفات ذات ہونا لازم آئیگا۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ صفت فعلی ہونا ہی اویس وقت قابل تسلیم ہوگا جبکہ مکثون (حادث) ہی بالفعل موجود ہو سلیے کہ مکثون (موجد) اور مکثون (موجود) میں تضاد ہے حالانکہ یہ لوگ وجود مکثون کو ضروری نہیں سمجھتے تاکہ قدیم حوادث سے متعلق ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ صفت تکوین کے لیے مکثون کا موجود ہونا بہر حال ضروری ہے خواہ اوس (مکثون) کو صفات ذات میں داخل کریں یا صفات فعل میں حالانکہ یہ لوگ مکثون کے موجود ہونی کو کسی تقدیر پر بھی ضروری نہیں سمجھتے اور اپنے کلام کی تصحیح کے بطور طرح کی باتیں بتاتی ہیں بل نعم ما قال الثعالبی فی بعض ما افادہ

تروح الی العطار بتغی شبابہا ولا یصلح العطار ما فسد الدھر

۴۔ اشاعرہ نے قول باری تعالیٰ انما قولنا لشيء اذا اردناک ان یفعل کن فیقول لا کن فیقول لا کن فیقول لا کن کیا ہے کہ حق تعالیٰ کی عادت اس امر پر جاری ہوتی ہے کہ وہ لفظ کن سے جو اس کا کلمہ ازلیہ ہے اشیاء کو اون کے اوقات مقررہ میں حادث کرتا ہے اور صفت تکوین سے ان کی یہی مراد ہے۔ اور اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارے نزدیک حق تعالیٰ کے لیے کلمہ ازلی کا فرض کرنا صحیح نہیں ہے جیسا کہ ابھی مذکور ہوا اور علماء اعلام کے نزدیک کلمہ کن سے سرعت ایجاد اور تکوین مراد ہے جو کمال علم اور قدرت اور ارادہ پر مرفوع ہے اور اس مقام پر کن سے اس کے حقیقی معنوں کا ارادہ کرنا صحیح نہیں ہے چنانچہ علامہ زنجبیری لکھتے ہیں کہ لفظ کن فیقول کان نامہ سے ماخوذ ہے اور مراد یہ ہے کہ جب کہ کسی شے کی مکتبہ ہے کہ تو حادث ہو جاتا تو وہ حادث ہو جاتی ہے اور یہ کلام از قبیل مجاز و تمثیل ہے اور حقیقت قول مراد نہیں ہے جیسا کہ شاعر نے اس مصرع میں نظم کیا ہے اذا قالت الالسا ع للبطن الحقی (اور حکم سے تنگ کھتے ہیں کہ تم چھپیدہ ہو جاتو) حالانکہ اس مقام پر کوئی قول نہیں ہو سکتا اور محال مراد یہ ہے کہ حق تعالیٰ کو جب کسی شے کا موجود کرنا مقصود ہوتا ہے تو وہ معاً موجود ہو جاتا ہے بطور کوئی بن نہ طبع اپنے آقا کا نور انبیا

کرتا ہے اور محصل کلام یہ ہے کہ لفظ نکون سے محض کسی چیز کا پیدا کرنا مقبدر ہوتا ہے جیسا کہ اس کی تفسیر میں نکون
ازلی والے بیان کرتے ہیں اور ہمیں شبہ نہیں ہے کہ نکون کے یہی معنی ایک امراضانی ہے جس کا اثر کے
موثر سے صادر ہونیکے ساتھ عقل انتزاع کرتی ہے اس تقدیر پر وہ (نکون) کوئی ایسا امر نہیں ہے جو خارج
میں موجود اور ازل میں ثابت ہو۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر اس (نکون) کا ازلی ہونا فرض کیا جائے گا
تو جملہ کمونات (حوادث) کا انہی ہونا لازم آئے گا ایسے کہ بغیر اثر کے تاثر کا فرض کرنا بے معنی ہے۔

(۱۰) حجاب کہ حق تعالیٰ کا صاحب حجاب ہونا آیہ شریفہ کلا الھم عن ربھم مھجولون اور یہ شریفہ
وما کان لبشر ان یکلمھ اللہ الا وحیا او من وراء حجاب مستفاد ہوتا ہے پس بعض لوگوں کا
اس مقام پر یہ خیال منقول ہوا ہے کہ حجاب کے حقیقی معنی اس جگہ پر مراد نہیں ہو سکتے ایسے کہ وہ جسم
وجسمانیات کے ساتھ مخصوص ہیں لہذا حجاب سے کوئی ایسی صفت مراد لیجائیگی جسکی حقیقت ہم مجبور
ہی اور یہ قول ضعیف ہے ایسے کہ حق تعالیٰ کا اپنے بندوں سے ایسی عبارت میں کلام کرنا جسکے معنی
مجمول ہوں جائز نہیں ہے لہذا ان معانی مجازیہ کی طرف رجوع کرنا معین ہو گا جو اہل زبان کی یہاں
مقبول ہوں اور وہ کئی ہو سکتے ہیں۔

اول۔ یہ کہ آیہ شریفہ کلا الھم عن ربھم الخ میں انصار جو جس سے لفظ ثواب کا مخفف ہونا مراد ہو چکا ہے
صدوق ابن بابویہ علیہ الرحمہ نے حضرت امام رضا علیہ السلام سے نقل کیا ہے کہ
ان الله تبارک وتعالی لا یوصف
بمکان یحل فیہ فیجب عنہ
عبادہ ولكنہ یعنی الھم عن ثواب
ربھم مھجولون۔
حق تعالیٰ کسی ایسے مکان کو ساتھ نہیں وہ حلول یکے ہو موصوف
نہیں ہو سکتا تاہنکہ اس جگہ پوچھنے سے اسکی بندی مجرب
ہوں پس حق تعالیٰ کی مراد یہ ہے کہ وہ (بندے) اپنے
پروردگار کے ثواب سے مجرب ہونگے۔

اور آیہ شریفہ ما کان لبشر ان یکلمھ الخ میں ممکن ہے کہ حق تعالیٰ کی یہ مراد ہو کہ وہ کلام کو ایسے
جسم میں پیدا کر دیتا ہے جو تکلم سے مجرب ہوتا ہے اور اسکو وسیل تفصیل معلوم نہیں ہوتا پس حجاب
کلام کو سنتا ہے اور اس کے محل کو تفصیل طور پر نہیں جانتا اس صوت میں آیہ شریفہ کے یہی معنی ہونگے

کہ وہ کلام کو ایسے جسم میں پیدا کر دیتا ہے جس کا محل بندوں کو معلوم نہیں ہوتا اور یہ بھی احتمال ہے کہ وراہ حجاب سے یہ مراد ہو کہ وہ (کلام) مخاطب کے علاوہ باقی تمام لوگوں سے منجوب ہوتا ہے جیسا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بارہ میں واقع ہوا تھا کہ اس (کلام) کو فقط حضرت موسیٰ علیہ السلام ہی سنتے تھے اور حضرت کے علاوہ کسی دوسرے شخص کو سنائی نہ دیتا تھا اس تقدیر پر محال مراد یہ ہوگا کہ حق تعالیٰ اپنے کلام کو لوگوں سے منجوب کہتا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ حجاب سے بعید و مخفی ہونا مراد ہو جیسا کہ حضرت سے فرشتے ہم کلام ہوتے تھے اور حاضرین صحبت سے وہ (فرشتوں کا کلام) مخفی رہتا تھا اور یہ بھی احتمال ہے کہ حجاب سے بغیر حقیقی کلام کے سمجھنا اور محبت کا تمام کرنا مقصود ہو اور اسکی تعبیر میں لفظ کلام اور من وراہ حجاب کا بطور مجاز استعمال کیا ہو جیسے اوپر عقلیہ کا نصب کرنا جن سے حق تعالیٰ کے بہت سے احکام معلوم ہوتے ہیں۔ اور اس صحت میں محال کلام یہ ہوگا کہ حق تعالیٰ کے کلام کریم کا ایک طریقہ یہ ہے کہ وہ نصب دل کے ذریعہ سے سمجھاتا ہے اور چونکہ کلام سے ہی انہماق و تقسیم ہوتی ہے اسلئے نصب دل پر بھی کلام کا اطلاق کرنا صحیح ہوگا جیسے لسان حال کے لیے گویائی اور لفظ ثابت کیا جاتا ہے چنانچہ شاعر کہتا ہے ۵

فلئن لظقت بلشکر بڑک منعما | فلسان حالی بالشکایۃ انطق

تعمیم۔ ان دس وجہوں کے علاوہ یہی ایسے بہت امور ہیں جنکے منجملہ صفات ثبوتیہ ہونیکا تو ہم کہہ گئے ہیں وہ (امور) حقیقت یا صفات ہستکانہ مذکورہ بالا کی طرف جمع کرتے ہیں یا انکی تاویل صحیح ممکن جیسے حق تعالیٰ کی طرف آنے جانے کا منسوب ہونا یا استہزاء اور مکر اور فریاد کا اور اسکی طرف منسوب ہونا یا اسکا سہو و نسیان کے ساتھ موصوف ہونا یا اسکا نور آسمان و زمین ہونا یا اسکا صاحب صوت ہونا اور کہ ان امور کے معنی حقیقی کا حق تعالیٰ کی طرف نسبت دینا صحیح نہیں ہے اور اونکا محال صحیح اور معانی مجاز پر محمول کرنا ممکن ہے اور انکی تفصیل کتب مبسوطہ میں موجود ہے اور ان سب کا اس مقام پر وارد کرنا مصلحت نہیں ہے دوسرے مقصد بعض اذن صفات ثبوتیہ کے بیان میں جنکے ساتھ صلح عالم کی مقدس ذات موصوف ہوتی ہے اور وہ فقط علم و قدرت کی طرف جمع کرتی ہیں یا وجوب وجود انکو مقتضی ہے اور وہ کئی ہیں۔

(۱) اوّل۔ اگرچہ لفظ اول کا دراصل اوس موجود پر اطلاق کیا جاتا ہے جسکے وجود کی ابتدا ہو لیکن اس

مقام پر اول سے معنی مذکور کا ارادہ کرنا صحیح نہیں ہے ورنہ حق تعالیٰ کے وجود کا مسبوق بعدم ہونا لازم آئے گا جو اسکی قدیم ہونیکو منافی ہی پس اس مقام پر اول سے وہ موجود مراد ہوگا جو ہر ایک چیز پر مقدم ہو اور اسکی لیے ابتدا نہ ہو

(۲) آخر۔ اگرچہ لفظ آخر کا دراصل اوس موجود پر اطلاق کیا جاتا ہے جسکے وجود کی انتہا ہو لیکن اس مقام پر آخر سے معنی مذکور کا ارادہ کرنا صحیح نہیں ہے ورنہ حق تعالیٰ پر عدم کا طاری ہونا لازم آئے گا جو اسکی قدیم

اور واجب الوجود ہونیکو منافی ہی پس اس مقام پر آخر سے وہ موجود مراد ہوگا جو فنا و بقاء کے بعد باقی رہی اور اسکی لیے انتہا نہ ہو

(۳) احد۔ اور احد سے وہ ذات بسیطہ مراد ہے جو اپنے صفات کمالیہ میں یکتا ہو۔ اور جس معنی سے کہ لفظ احد کا حقیقی کی مقدس ذات پر اطلاق ہوتا ہو اسی معنی سے لفظ واحد۔ فرد اور ترکیب ہی اطلاق ہوتا ہے

(۴) قاهر۔ اور اوس سے وہ موجود مراد ہے جو کسی چیز پر تسلط رکھتا ہو اور وہ (خیر) اسکے حکم سے سربا نی نہ کر سکتی ہو۔ پس چونکہ حق تعالیٰ کا واجب الوجود اور قادر مطلق ہونا ثابت اور اسکا جملہ ممکنات پر

سلطہ ہونا معلوم ہو چکا ہے اور کوئی ممکن اسکے حکم سے سربا نی نہیں کر سکتا اور یہ کہ وہ ہر ایک ممکن کو حسب مصلحت خلقت وجود عطا کرتا ہے لہذا اسکا قاهر ہونیکے ساتھ موصوف ہونا ضروری ہوگا۔

اور ربط با حق تعالیٰ پر علی اعلیٰ اور غالب کا بھی اسی معنی سے اطلاق ہوتا ہے چنانچہ حق تعالیٰ نے

مومنین سے ترغیب جہاد کے لیے ارشاد فرمایا ہے وَلَا تَقْنُتُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَلَا تَقْرَبُوا الْأَعْلُونَ ان

کنتہم مومنین اور حضرت موسیٰ علیہ السلام سے ارشاد فرمایا ہے لَا تَخَفْ اِنَّكَ اَنْتَ الْا

اور فرعون کے بارہ میں ارشاد فرمایا ہے اَنْ فَوْعُونَ عَلٰی الْاَرْضِ اور صدوق علیہ الرحمہ نے

اس لفظ احد کے یہ معنی ذات واجب تعالیٰ کے ساتھ مخصوص ہیں ورنہ اہل زبان کے نزدیک اسکا ہر ایک

ذات واحدہ پر اطلاق کرنا درست ہے خواہ وہ مرکب ہو یا بسیط۔ شاعر کہتا ہے

ولا یقلیم علی ضلیم بر ادبہ	الا الا ذل ان عیر الحی والو تلد
هذا علی الحسف مر یوط بر متہ	وذا الیشع فلایز فی کلہ احد

اور اسی طرح لفظ فرد بھی عام ہے قال المناقبہ

هذا بالوصف فردا فی محاسنہ	من نسل شیبان بین الضال فالست
---------------------------	------------------------------

اور معلول کی معرفت جب قدر کہ حقیقی علت کے لیے حاصل ہو سکتی ہے وہ کسی دوسرے موجود کو حاصل نہیں ہو سکتی اور چونکہ حکمت سے اشیاء کی معرفت کا حاصل کرنا مرد ہوتا ہے پس اوسکے لیے اشیاء کی معرفت اعلیٰ درجہ حاصل ہوگا۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ وہ واجب الوجود ہے جسکے علم و معرفت میں کسی قسم کا نقصان نہیں ہو سکتا اور نہ اوسکا نقص کے ساتھ موصوف ہونا لازم آئے گا جو محال ہے لہذا اوسکو ہر ایک شے کی علم کا وہ کامل درجہ حاصل ہوگا جو ہر ایک طرح کے نقصان سے مبرا ہوگا اور اوسکا حکیم مطلق ہونا ثابت ہوگا اور جس معنی سے کہ اس مقام پر حق تعالیٰ کا حکیم ہونا معلوم ہوا اوسی معنی سے بظاہر اوسکو علیہ۔ خبیث۔ لطیف۔ حسد۔ حسد۔ حقی۔ اور باطن اور راسخ کے ساتھ بھی موصوف کرتے ہیں

(۷) طاہر۔ اور حق تعالیٰ کے ظاہر ہونے سے یہ مراد ہے کہ وہ ہر ایک نقصان سے منزہ ہے اور یہ کہ اوسکے لیے کوئی شبہ۔ نظیر۔ مثل۔ زوال اور انتقال نہیں ہے اور اسی معنی سے اوس کا سبوح اور قدوس کے ساتھ بھی وصف کیا جاتا ہے۔

(۸) جواد - اور جو دے کسی غیر کو ایسا فائدہ پہنچا، مگر ادبے جسکی غرض فائدہ پہنچانیا لے کی طرف

۱۔ خبیر سے وہ شخص مراد ہوتا ہے جو کسی شے سے واقف ہوتا ہو اور حق تعالیٰ کی خبر میں کسی یہ مراد ہو کہ اس سو کوئی شے پوشیدہ اور غائب
 نہیں ہے یا اور یہ کہ اس کا علم تجربہ وغیرہ سے حاصل نہیں ہوا۔ ۱۲۔ طیف کے معنی ہیں صغیر اور باریک۔ اور حق تعالیٰ کے لطیف ہونے کی
 یہ مراد ہو کہ اس کو ہر ایک صغیر اور باریک چیز کا علم حاصل ہو۔ ۱۳۔ حبیب کے معنی ہیں شمار کر نیا لا۔ ازبکہ حق تعالیٰ ہر ایک شے پر محیط ہے
 اور اس کا علم ازنی ہر ایک چیز پر متعلق ہو اس لیے اس کا حدیث ہونیکر ساتھ موصوف ہونا صحیح ہوا۔ ۱۴۔ محصی کے معنی ہیں احاطہ اور
 شمار کر نیا لا۔ ازبکہ خدا کا علم ہر ایک چیز پر محیط ہو اور کوئی شے اس پر محمول نہیں ہو سکتی اس کا محصی کہنا صحیح ہوا۔ ۱۵۔ حنی کے
 معنی ہیں عالم چنانچہ حق تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے۔ یسئلونک کاذنک حنی عنہا (وہ تم سے اساعت (قیامت) کا سوال
 کر دیں گویا کہ تم اس کے آئینے وقت کو جانتے ہو) ۱۶۔ باطن کے معنی ہیں پوشیدہ چیزوں کا جہتے والا چونکہ حق تعالیٰ ہر ایک
 پوشیدہ اور ظاہر چیز کو جانتا ہے اس لیے اس کو کہنا صحیح ہوا۔ ۱۷۔ صمد علیہ الرحمہ لفظ باطن کی تفسیر میں فرماتے ہیں ای خبیر
 بصیر و ما یسر و و ما یعلون و بکل صا ذرا و بوا یعنی وہ ہر ایک اس چیز کو جس کو کہ وہ پوشیدہ اور ظاہر کرتے ہیں اور
 وہ ہر چیز کو کہ وہ سہیل کیا ہو جانتا ہو۔ ۱۸۔ رائی کے معنی ہیں عالم اور نظار ویت کا معنی علم میں بکثرت استعمال ہوتا ہے چنانچہ حق
 تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے۔ المر تر کیف فعل ربک باصحاب الفضل کہ اس مقام پر اللہ تر کے معنی ہیں اللہ تعالیٰ اور بعض علماء کہ
 منقول ہوا ہے کہ جب نظر رویت کے معنی مراد لیا جاتی ہیں ان کے یہ نظر کرنا تو وہ ایک ہی فعل کی طرف متعدی ہوتا ہو تا ہو جبکہ اس (رویت)
 معنی علم مراد لیا جاتی ہیں تو وہ فعلوں کی طرف متعدی ہوتا ہو تا ہو جبکہ اس رائت نیز عالم ۱۹۔ صمد علیہ الرحمہ فر فرمودہ میں بیان کیا ہے کہ
 یہ حرف نقول پر ہی ہو اور کلام عرب میں یہ زمانہ اس کو اس طرح اور قدس کی استعمال نہیں ہوتا۔ ۲۰۔ یوں تو کوئی معنی نہیں ہوتا مگر ہونا ۲۱۔

کمال نہیں ہے اسی لیے اونسے ذات مقدسہ کا خالی ہونا اور ان کے اضداد کے ساتھ موصوف ہونا بھی صحیح ہے۔ یہ صفات صفات ذات پر مفرع ہوتی ہیں۔ اور ان کے ساتھ موصوف ہونے میں کوئی مصلحت یا داعی کام جو ہونا شرط ہوتا ہے۔ اور صفات ذات کی بھی دو قسمیں ہیں۔

پہلی قسم صفات حقیقیہ اور اونسے وہ صفاتیں مراد ہیں جنکے مفہوم میں اضافت مانو ذہنیں ہوتی اور ان کے ساتھ موصوف ہونا ملاحظہ غیر موقوف نہیں ہوتا۔ اور ان صفاتوں کا ذات مقدسہ کے لیے ثابت ہونا کمال اور ان کے اضداد کا ثابت ہونا نقص ہوتا ہے۔

دوسری قسم صفات اضافیہ اور اونسے وہ صفاتیں مراد ہیں جنکے مفہوم میں اضافت مانو ذہن ہوتی ہے اور ان کے ساتھ موصوف ہونا ملاحظہ غیر موقوف ہوتا ہے جیسے واجب الوجود کا قبلیت۔ بعدیت اور محبت کے ساتھ موصوف ہونا۔ اور صفات حقیقیہ کی بھی دو قسمیں ہیں۔

(۱) حقیقیہ محضہ اور اونسے وہ صفاتیں مراد ہیں جنکے تحقق ہونے اور اثر کے مترتب ہونے میں ملاحظہ غیر کو دخل نہ ہو یا یہ معنی کہ مفہوم کی طرح ترتیب اثر بھی عروض اضافت سے متاثر ہو جیسے واجب الوجود کا باقی ہونا اور سکاد اتم ہونا یا اس کا موجود اور جی ہونا اور ان صفات کا بھی فی الجملہ تذکرہ ہو چکا ہے۔

(۲) حقیقیہ ذات الاضافہ اور اونسے وہ صفاتیں مراد ہیں جنکے تحقق ہونے میں اگرچہ ملاحظہ غیر کو دخل نہیں ہوتا لکن اثر کے مترتب ہونے میں ملاحظہ غیر کو دخل ہوتا ہے یا یہ معنی کہ عروض اضافت سے ترتیب اثر متاثر نہیں ہوتا جیسے واجب الوجود کا عالم۔ قادر سمیع اور بصیر ہونا۔ پس اگرچہ اس کے عالم وقادر ہونے معلوم و مقدور کا موجود ہونا لازم نہیں ہے لکن جبکہ معلوم و مقدور اور سمیع و مبصر کا موجود ہونا فرض کیا جائے تو اضافت عارض ہوتی ہے اور ان صفات کی بھی فی الجملہ تفصیل ہو چکی ہے۔ بہر حال اس تقریر معلوم ہوا کہ صفات واجب تعالیٰ چار قسموں پر مشتمل ہیں۔ اول صفات منفیہ۔ دوم صفات فعل۔ سوم صفات حقیقیہ۔ چہارم صفات اضافیہ۔ پس اقسام مذکورہ میں سے پہلی اور دوسری اور چوتھی قسم کے صفات ذات یا ان کے قدیم و رقاہم بالذات نہ ہونے چہرہ و علماء اسلام بلکہ جماعہ عقلاء انام کا اتفاق چھوٹی ہو

و صحیح ہے اس لیے کہ پہلی قسم کا جسے صفات منفیہ مراد ہیں ذات مقدسہ سے منسوب ہونا لازم ہے کیونکہ ادخال

صفات نقص ہونا اور ذات مقدسہ کا ہر ایک نقص سے مترہونا معلوم ہے۔ اور ظاہر ہے کہ جن صفات کا
 مطلوب ہونا لازم ہے انہیں کا عین ذات یا قدیم اور قائم بالذات ہونا محض بے معنی ہے۔ اور دوسری قسم کا
 جنہ صفات فعل مراد ہیں ذات مقدسہ کے لیے ثابت ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ ذات مقدسہ کا انہی
 خالی ہونا اور ان کے ضد او کا ثابت ہونا بھی صحیح ہے اور یہ کہ اول (صفات فعل) کا ثابت ہونا مصدر و فعل
 اور فعل کا صادر ہونا وجود مصلحت و داعی پر موقوف ہے لہذا ان کا عین ذات یا قدیم اور قائم بالذات کھنکنا
 درست نہ ہوگا۔ اور چوتھی قسم کا جنہ صفات اضافیہ مراد ہیں ذات مقدسہ کے لیے ثابت ہونا غیر ذات کے
 موجود و معدوم ہونے پر موقوف ہے اور ظاہر ہے کہ جن صفات کا ثابت ہونا غیر کے موجود و معدوم ہونے پر
 موقوف ہو اس کا عین ذات ہونا یا قدیم اور قائم بالذات ہونا مقول نہ ہوگا ورنہ ذات مقدسہ کا محل حوادث
 ہونا لازم آئے گا علاوہ برین ذات واجب الوجود کا قدیم ہونا اور صفات مذکورہ کا حادث ہونا معلوم ہے
 اور حادث کا عین قدیم یا اوس (قدیم) میں ہمیشہ سے قائم ہونا بالبدلتہ باطل ہے۔ بہر حال صفات مذکورہ
 مذکورہ کے عین ذات یا ان کے قدیم اور قائم بالذات ہونیکو کسی عاقل نے اختیار نہیں کیا۔

تہنیتیہ بعض علماء کی عبارات منقولہ سے صفات اضافیہ اور صفات فعل کا متحد اور مساوی ہونا ثابت ہوتا ہے
 اس تقدیر پر صفات اضافیہ اور صفات فعل کا علیحدہ علیحدہ شمار کرنا صحیح نہ ہوگا اور واجب الوجود کو حاکم صفات
 فقط تین قسموں میں منحصر ہونا معین ہوگا لکن صفات اضافیہ کا صفات فعل کے مساوی قرار دینا بظاہر درست
 نہیں ہے اس لیے کہ صفات فعل سے وہ صفتیں مراد ہوتی ہیں جو صدور فعل کے بعد ثابت ہوتی ہیں جیسے
 ذات مقدسہ کا خالق اورصور اور رازق وغیرہ کے ساتھ موصوف ہونا۔ اور صفات اضافیہ سے وہ صفتیں
 مراد ہوتی ہیں جو وجود و اضافت کے بعد ثابت ہوتی ہیں خواہ وہ (اضافت) صدور فعل کی وجہ سے حادث
 ہوتی ہو یا کسی اور وجہ سے اس تقدیر پر صفات اضافیہ میں وہ صفتیں بھی مندرج ہو جائیں گی جہاں پر وہ (اضافت)
 صدور فعل کی وجہ سے حادث نہیں ہوتی جیسے ذات مقدسہ کا اول و آخر اور قبل و بعد کے ساتھ موصوف
 ہونا۔ پس صفات اضافیہ کا عام اور صفات فعل کا خاص ہونا معین ہوگا اور ان دونوں میں عام خاص مطلق
 نسبت ہوگی۔ اب ہی تیسری قسم جس سے صفات حقیقیہ مراد ہیں پس اس کے عین ذات یا رائد ہونے میں

اختلاف ہے۔ پس فرقہ اشاعرہ نے اس کے زائد برزات ہونے کو اور فرقہ امامیہ و حکما نے عین ذات ہونے کو اختیار کیا ہے۔ پس اشاعرہ کہتے ہیں کہ واجب الوجود کے صفات حقیقہ اور کسی مقدس ذات پر زائید ہیں باین معنی کہ ذات مقدسہ میں ایسے مبادی قدیمہ موجود ہیں جنکی وجہ سے ذات کے لیے آثار مخصوصہ ثابت ہوتے ہیں پس مبدا علم کی وجہ سے اسکو عالم اور مبدا قدرت کی وجہ سے اسکو قادر کہتے ہیں اور یہ کہ اسکو انسان کی طرح ایسے صفات قائم ہیں جو اس کے مغائرین اور اسکی وجہ سے اسکو علم یا قدرت حاصل ہے اور اس مطلب کی تفصیل کے لیے انہوں نے کئی امروں کو بیان کیا ہے۔

پہلا امر یہ کہ شاہد پر غائب کے قیاس کرنے سے ثابت ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ میں ہی صفات زائدہ موجود ہیں جنکی وجہ سے وہ علم و قدرت اور حیات وغیرہ کے ساتھ موصوف ہوتا ہے۔ اور اس مطلب کی توضیح یہ ہے کہ شاہد پر غائب کے قیاس کرنے میں چار چیزوں کا موجود ہونا شرط ہے جنکی جامع کے ساتھ تعبیر کیجاتی ہے اور جبکہ ان چاروں چیزوں میں سے ایک میں بھی اختلاف ہوگا تو قیاس مذکور صحیح نہ ہوگا اور جبکہ چاروں کا مجتمع ہونا فرض کیا جائے تو غائب کا شاہد پر قیاس کرنا اور حکم میں مقیس و مقیس علیہ کا متحد قرار دینا منسور و محال ہوگا۔ اور وہ چار چیزیں یہ ہیں (۱) علت (۲) شرط (۳) حقیقت (۴) دلیل۔ پس جبکہ شاہد میں کسی امر کا کسی حکم کے لیے علت ہونا ثابت ہو جائے جیسے عالم ہونیکے لیے مبدا علم کا علت ہونا۔ یا جبکہ

۱۔ اور اشاعرہ علت مشترکہ کی تشخیص کے لیے دو طریقے ذکر کیے ہیں پہلا طریقہ طرد و عکس ہے جنکی دوران کے ساتھ تعبیر کیجاتی اور اسکا مطلب یہ ہے کہ جس صفت کے وجود و عدم پر حکم مخصوص کا وجود و عدم منوط ہوگا وہی وصف اس (حکم مخصوص) کے لیے علت قرار دیا جائیگا باین معنی کہ جس وصف کے موجود ہونیکے حالت میں حکم مخصوص موجود ہوگا اور اس (وصف) کے معدوم ہونیکے حالت میں وہ (حکم مخصوص) معدوم ہوگا اوی (وصف) کا حکم کے لیے علت قرار دینا معین ہوگا جیسے شراب میں وصف مسکر (نشہ) کا حکم حرمت و نجاست کے لیے علت ہونا ایسیلے کہ وصف مسکر کے موجود ہونے پر حکم حرمت و نجاست ثابت رہتا ہے اور معدوم ہونے پر معدوم ہو جاتا ہے۔ اور یہ طریقہ ضعیف ہے ایسیلے کہ اگر کسی مقام برزات موضوع کی خصوصیت اور وصف مخصوص کے مجموعہ کا علت حکم ہونا فرض کیا جائے تو محض وصف کا موجود یا معدوم ہونا کافی نہ ہوگا کیونکہ علت مرکبہ کے ایک جز کا معدوم ہونا معلول کے معدوم ہونے کو نفی نہیں ہوتا ایسیلے کہ اس صفت میں کسی دوسری شے کے لیے محض وصف مسکر کا ثابت ہونا اسکی حرمت و نجاست کے لیے کافی نہ ہوگا۔ اسی طرح کہہ سکتے ہیں کہ اگر محض وصف کا علت حکم ہونا ہی تسلیم کر لیا جائے اور ذات موضوع کو اوس میں بالکل دخل نہ دیا جائے تب بھی ممکن ہے کہ کسی دوسری ذات میں کوئی ایسا وصف موجود ہو جو حکم مذکور کے لیے مانع قرار پائے اور غائب پر حکم ایسی صفت میں محض وصف کا موجود یا معدوم ہونا مفید نہ ہوگا ایسیلے کہ وجود و معلول کے لیے شرط کا

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ موجود ہونا اور موانع کا قلعہ ہونا یہی ضروری ہے اور محض فاضل کا موجود ہونا کافی نہیں ہے ہاں اگر
فاعل کا علت تامہ ہونا اور اس کی تاثیر میں وجود شرط اور انتقام مانع کا حیل نہ ہونا معلوم ہو جائے تو حکم مخصوص کے موجود ہونا
ہونے کا حکم کرنا صحیح ہو گا لیکن اس مطلب کے معلوم ہونے کا کوئی عقلی ذریعہ نہیں ہو سکتا لہذا طرہ و عکس کے طریقہ کا استعمال
مشترک کر کے لینے تجویز کرنا درست نہ ہو گا۔ اسکے علاوہ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ اگر علت علم کے کسی معلوم کا
ہونا فرض کیا جائے تو لازم آئے گا کہ وہ (معلول) علت حکم قرار پائے اس لیے کہ صورت مفروضہ میں بخلاف تو اسے وجود و عدم کا
مشار الیہ کے وجود و عدم پر ہونا واضح ہے حالانکہ اس (معلول) کا علت حکم قرار دینا اختلاف مفروض ہے۔ اسکے علا
یہ ہے کہ اس مقام پر کسی ایسے وصف کا موجود ہونا بھی محتمل ہے جو اصل کے مقارن ہوا اور حکم مفروض کے لیے وہی علت
الجزیہ ہو اور اس پر اطلاع نہ ہو اور اس (ام مقارن) کی نسبت فقط اس قدر کھینچنا کافی نہیں ہے کہ اس کے موجود ہونے پر کوئی دلیل
لہذا اس کا معدوم قرار دینا لازم ہے اس لیے کہ ہمارے پاس کسی دلیل کے نہ ہونے سے اس کا حقیقت پر دلیل ہونا لازم نہیں
اسی لیے فقرہ عدم الوجدان کا دلیل علی عدم الوجود مشہور اور زبان زد ہے اس مقام پر امام رازی نے
حجت کی رد میں کہ فلاں امر کے ثبوت پر کوئی دلیل نہیں ہے لہذا اس کی نفی واجب ہوگی جو کچھ بیان کیا ہے اس کا حاصل یہ
وہی عندی ضعیفہ جد آبیانہ ان قولکم فی المطاوع
المعین انہ لا دلیل علیہ اما ان لقنواہ انکم لم تقروا
دلیل ثبوتہ او لقنواہ لیس فی نفس الامر علیہ دلیل
فان عنتم بہ الاول کان حاصل کلامکم ان الشیء القل
لم تقرن علی ثبوتہ دلیل او کلمہ لم تقرن علی ثبوتہ دلیل
وجب نفیہ و علی هذا التقدير یكون المقدمة الاولى
حقۃ ولكن المقدمة الثانية تكون ظاهرة الفساد
لانه لو کان عدم علم الانسان بدلیل ثبوت الشیء
دلیلا علی عدم ذلك الشیء لازم من هذا ان یكون العلوم
کلہم جازمین نفی الامور التي لا یعلمون دلیل علی
ثبوتها وان یكون المنکرین لوجود الصانع وتوحیدہ و
النبوتہ والحشر المبین یكونون غیر عالمین بادلہ ثبوت
هذه الاشیاء بل یلزم ان یكون الانسان کما کان لقل
معوفاً بالدلیل ان یكون اکثر علما و فساد ذلك اظہر من
ان یتحتاج الی الاطنباب وان عنیت بہ الثانی کان حاصل
کلامکم ان الشیء القلانی لیس علی ثبوتہ دلیل فی نفس الامر
وکما کان كذلك وجب نفیہ و علی هذا التقدير یكون المقدمة
الثانیۃ حقۃ لکن المقدمة الاولی لا تقر بتبشیر ادلة المشتبہین
لانہ من الجائز ان یكون علی ثبوت ذلك الشیء دلیل
وان لم یثبت لہ علی ذلك الی اخر ما قال

جیسے حادث کرنے کا کسی محدث کے موجود ہونے پر دلالت کرنا تو اس کا غائب میں ہی قیاس کرنا
اور اس کے ثبوت کا غائب میں ہی حکم کرنا صحیح ہوگا۔ اب چونکہ شاہدین یہ امر ثابت ہو چکا ہے کہ
عالم کی حقیقت وہی ہے جس میں علم قائم ہو اور یہ کہ عالم ہونیکے حکم کی علت مبدع علم (صوت علیہ) ہے
لہذا اس کا غائب میں ہی قائل ہونا لازم ہوگا اور یہی کلام قدس اور حیات وغیرہ میں ہی جاری ہوگا
اور اشاعرہ کے اس کلام پر کئی جرحیں وارد ہوتی ہیں۔ پہلی جرح یہ کہ شاہد پر ہر غائب کے قیاس کرنا
بعض اہل لوگوں نے بھی ضعیف کہا ہے جو مذہب اشاعرہ میں بڑے ثابت قدم ہیں جیسے امام
فخر الدین رازی اور قاضی عضد الدین وغیرہ۔ اور یہ جرح بالکل ٹھیک ہے اس لیے کہ قیاس میں ایسی علت کا
ثابت کرنا ضروری ہوتا ہے جو مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان مشترک ہو۔ اور ایسی علت کا ثابت ہونا
خالی از اشکال نہیں ہے کیونکہ حکم مفروض کے لیے مخصوص مقیس علیہ کا شرط ہونا ہی محتمل ہوتا ہے۔
اور ظاہر ہے کہ اس احتمال کے بعد کسی دوسرے موضوع محل پر اس (حکم) کے موجود ہونے کا حکم کرنا
صحیح نہ ہوگا اسی طرح یہ بھی احتمال ہو سکتا ہے کہ حکم مفروض سے کسی فرع کی خصوصیت نابع ہو اور ظاہر ہے
کہ اس احتمال کے بعد بھی ہر ایک فرع میں اس (حکم) کے موجود ہونے کا حکم کرنا صحیح نہ ہوگا۔ دوسری
جرح یہ کہ عالیت اور علم کا باہم متغایر ہونا مسلم نہیں ہے بلکہ دونوں متحد ہیں بصوت میں عالیت کے لیے علم کا علت قرار
دینا بی معنی ہوگا۔ اور اگر اودن دونوں (عالیت و علم) کا باہم متغایر ہونا ہی تسلیم کر لیا جائے تو کہہ سکتے ہیں کہ عالیت
علت ہے معلوم کا عند العالم حاضر ہونا خواہ (معلوم) انہی صورت کے ساتھ ہو یا عالم میں تمام جیسے نفس کو اور کائنات کا
معلوم ہونا وہ (معلوم) عالم کا معلول ہو اس (عالم) کا عین جیسے نفس کو اس کی ذات کا معلوم ہونا تیسری جرح یہ
حقیقت عالم کا محض اس شخص میں منحصر ہونا مسلم نہیں ہے جس میں کہ علم قائم ہو بلکہ حقیقت عالم وہ جس کی
دانا کے ساتھ تعبیر کی جاتی ہے اگر یہ دو میں علم قائم نہ ہی ہو چوتھی جرح یہ کہ عالم کی حقیقت کہ جس میں علم
قائم ہو بر تقدیر تسلیم صرف لفظ اور وضع سے ثابت ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ علم کلام کے مسائل میں محض لفظ
اور وضع پر بنا کر نامعقول نہیں ہے خصوصاً جبکہ حکما کے ساتھ نزاع فرض کی جائے اس لیے کہ حکما کی نظر معانی
پر ہوتی ہے اور وہ قواعد اعظمیہ پر مبنی نہیں ہو سکتی حالانکہ خود سرگروہ اشاعرہ شیخ ابوالحسن اشعری اس امر کے قائل

بغیر تاویل ثابت کرنا لازم ہوا اس لیے کہ تاویل کی اسی مقام پر ضرورت ہوتی ہے جہاں پر واقعہ کا
مردودینا متعذر ہو حالانکہ بیان پر ایسا نہیں ہے۔ لہذا کلام کا بغیر تاویل و کلام ہر چھوٹے کرنا میں ہوگا
فصل بن روز یہاں کہتے ہیں کہ میرے نزدیک صفات زائدہ کے ثابت کرنا میں بھی طریقہ عمدہ
اس لیے کہ ان کے ثابت کرنے میں عقلی دلیلیں جو بیان کی جاتی ہیں وہ خالی از اشکال نہیں ہیں۔

اور علامہ شوستر ی طاب ثراہ نے اس تقریر کا یہ جواب دیا ہے کہ مطالب عقلیہ میں اعتبار لغوی پر عمل
نہیں ہو سکتا اور اس مقام پر دلیل عقلی کی وجہ سے نصوص میں تاویل کی جاتی ہے لہذا اس (تاویل)
سے نصوص کی تکذیب لازم نہ آئیگی جیسا کہ فاضل مذکور نے خیال کیا ہے۔ اور اگر دلیل عقلی کی وجہ سے
بھی تاویل کرنا صحیح نہ ہو اور اس (تاویل) کا تکذیب نصوص کے لیے مستلزم ہونا فرض کیا جائے
تو لازم آئیگا کہ دلیل عقلی کی وجہ سے مشابہات میں بھی تاویل کرنا صحیح نہ ہو مثلاً دلیل عقلی اس امر پر
قائم ہو چکی ہے کہ حق تعالیٰ جسم و جسمانیات سے منزہ ہے۔ اب اگر اس دلیل کی وجہ سے تاویل کرنا
صحیح نہ ہو اور اس (تاویل) کا تکذیب نصوص کیلئے مستلزم ہونا فرض کیا جائے تو لازم آئیگا کہ حق تعالیٰ
کی مقدس ذات کے لیے لفظ وجہ۔ قدم۔ اوریدل وغیرہ کے حقیقی معنی ثابت کیے جائیں
اور لفظ مذکورہ میں تاویل کرنا صحیح نہ ہو حالانکہ لفظ مذکورہ کے حقیقی معنوں کا مردود ہونا و سکی جسم ہونیکو
مستلزم ہے جبکہ بطلان پر حجاب عقلیہ کا اتفاق ہے حالات مشتقات کے معنوں میں باعتبار لغت
بھی مبدا کا قائم ہونا شرط نہیں ہے۔ اور بعض مواد میں اگرچہ معنی مشتق کے لیے مبدا کا قائم ہونا
ضروری ہوتا ہے لیکن اس سے قیام مبدا کا شرط ہونا ثابت نہیں ہوتا یہی وجہ ہے کہ ضرور کو
باعتبار لغت مضی کہتے ہیں حالانکہ وہ میں ضرور قائم نہیں ہوتی اسی طرح لغات فارسیہ میں مشتقات کی
جو تفسیر کی جاتی ہے وہ (تفسیر) قیام مبدا کو مقتضی نہیں ہے جیسے عالم کی تفسیر میں دانا اور قادری
تفسیر میں توانا۔ اور فاضل مذکور کا یہ کلام کہ اس مقام پر کوئی دلیل عقلی ایسی نہیں ہے جس سے اون
نصوص کا جنہیں خدا کی طرف صفات کی نسبت دگنی ہے اون (نصوص) کے ظاہر پر باقی رکھنا
ممتنع ہو مخدوش ہے اس لیے کہ نصوص اشار الیہما سے خود صفات کا موجود ہونا ثابت نہیں ہوتا بلکہ

اوسے خدا کا عالم اور قادر وغیرہ ہونا ثابت ہوتا ہے اور کسی صفت کا موصوف کے لیے ثابت ہونا ثبوت مبدیہ پر دلالت نہیں کرتا پس خدا کے عالم و قادر ہونیکو مبدیہ علم و قدرت کا ثابت ہونا لازم نہ ہوگا۔ اور اگر تسلیم کر لیا جائے کہ نصوص مشارالہ کا ظاہر وہی ہے جسکو کہ اشاعرہ نے سمجھا ہے تو انہیں تاویل کرنا معین ہوگا اس لیے کہ وہ (ظاہر) بہت سی قطعی دلیلوں کے منافی ہے جو تجربہ وغیرہ میں مذکور ہیں انتہی توضیح۔

اسکے علاوہ یہ ہے کہ آیہ شریفہ ولا یحیطون بشی من علمہ اے میں جو خدا کی طرف علم کی نسبت دیتی ہے وہ بعینہ اسی ہی ہے جیسی کہ شیخ ابو الحسن شعری کے نزدیک انسان کی طرف وجود کی نسبت دیجاتی ہے پس حطج کہ شیخ مذکور کے نزدیک وجود انسان اور ذات انسان میں کوئی فرق نہیں ہے اسلئے کہ ان کے نزدیک ہر شے کا وجود اسکی ماہیت کا عین ہے۔ اسی طرح علم خدا اور ذات خدا میں بھی کوئی فرق نہ ہوگا۔ اور حطج کہ شیخ موصوف کے نزدیک انسان کے موجود ہونے میں مبدیہ وجود کا اوس (انسان) کی ذات میں قائم ہونا درست نہیں ہے اسلئے کہ وجود اور ذات متحد ہیں اسی طرح خدا کے عالم ہونے میں بھی مبدیہ علم کا اوس (خدا) کی ذات میں قائم ہونا درست نہ ہوگا اور وجود اور ذات متحد ہونگے اور اس مطلب کی طرف اوپر کی عبارت میں اشارہ ہو چکا ہے۔

اسکے علاوہ یہ ہے کہ عالم کے ظاہری معنوں میں تاویل کرنا اشاعرہ پر ہی لازم ہے اسلئے کہ عالم سے باعتبار لغت وہ ذات مراد لجاتی ہے جہیں علم کے معنی حدی مصدر می قائم ہوتے ہیں اور فارسی میں دانش کے ساتھ اسکی تعبیر کیجاتی ہے اور انہیں شبہ نہیں ہے کہ وہ معنی انتزاعی ہیں جو خارج ہیں جو نہیں ہیں اور اسکا قدیم کہنا اور ذات واجب تعالیٰ میں قائم فرض کرنا بے معنی ہے اس صحت میں اشاعرہ کا ظاہر آیتہ شریفہ کے ساتھ ٹکرا کر صحیح نہ ہوگا۔

تیسرا اہم یہ کہ اگر ذات واجب الوجود کے عالم اور قادر ہونیکا مفہوم وہی فرض کیا جائیگا جو نفس کا مفہوم ہے تو لازم آئیگا کہ عالم اور قادر کا اسکی ذات پر حمل کرنا مفید نہ ہو اور یہ کہ وہ صاف مذکورہ کے حمل کرنے اور شے کے اپنی ذات پر حمل کرنے میں کسی قسم کا فرق نہ ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ اصحاب

مذکورہ کے حل کرنے میں فائدہ صحیح محال ہوتا ہے جو شے کے اسکی ذات پر حل کرنے میں صہل نہیں
 ہوتا۔ اور یہ امر بھی مخدوش ہے اسلئے کہ اس بیان سے محض عالم وقادر وغیرہ اوصاف کے مفہوم کا مفہوم
 ذات پر زائد ہونا ثابت ہوتا ہے جہیں نزاع نہیں ہے اور جس امر میں کہ نزاع ہے وہ یہ ہے کہ ذات
 واجب الوجود کے مصداق پر اوصاف مذکورہ کا مصداق زائد ہے مکن دلیل مذکور سے مصداق
 اوصاف کا ذات واجب الوجود کے مصداق پر زائد ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ پس جو مطلب کہ اس
 دلیل سے ثابت ہوتا ہے وہ محل نزاع نہیں ہے اور جو مطلب کہ محل نزاع ہے وہ اس دلیل سے ثابت
 نہیں ہوتا۔ ہاں اگر ذات اور صفت دونوں کے مفہوم کی حقیقت و کثرت کا متصور ہونا فرض کیا جائے
 اور صفت کے حل کا ذات پر مکن اور ذات کے حل کا صفت پر ممتنع ہونا فرض کیا جائے تو مطلوب
 حاصل ہو سکتا ہے مکن اور دونوں کی حقیقت کا تصور محال ہے لہذا دلیل مذکور تمام نہ ہوگی۔
 اور اس کلام کا خلاصہ صاحب موافق سے منقول ہوا ہے جبکہ اشعری ہونا اور اشعری کی تائید
 میں منہک ہونا معلوم ہے۔ اس مقام پر او کی عین عبارت کا نقل کرنا مناسب ہے اور وہ یہ ہے۔
 وفيه نظر فانه لا يفيده الا زيادة هذا المفهوم اعني مفهوم العالم والقادر لظاير
 على مفهوم الذات ولا نزاع في ذلك واما زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم
 على حقيقة الذات فلا يفيده هذا الدليل لعدم تصور اي مفهوم الذي
 او الصفة معا بحقيقتهم او امكن حل احدهما اي الصفة على الذات دون
 حل الذات عليها حصل المطلوب ولكن اني ذلك التصور الواصل الى
 كنه حقيقتهم ما انتهي۔ اور اس عبارت کا مطلب بہت واضح ہے لہذا او کی ترجمہ کی حاجت نہیں ہے
 چوتھا امر یہ کہ اگر علم اور قدرت دونوں کا عین ذات ہونا فرض کیا جائے گا تو علم کا عین قدرت
 ہونا لازم آئے گا اور قدرت و علم دونوں کے مفہوم کا متحد ہونا ضروری ہو گا جس کا باطل ہونا واضح ہے
 اور یہ امر بھی مخدوش ہے جسکی وجہ تیسرے امر میں مذکور ہو چکی ہے۔ اور ان دونوں (تیسرے
 اور چوتھے) امروں کا نشانہ یہ ہے کہ ان دونوں میں کسی شے کے مفہوم اور اسکی حقیقت کے درمیان

فرق نہیں کیا گیا۔ اور ذات و صفات کے عین ہونیکایہ مطلب ہے کہ موجودات ممکنہ میں جو آثار
 مخصوصہ کہ مبادی صفات کے ذریعہ سے ظاہر ہوتے ہیں وہ ذات واجب الوجود میں نفس
 ذات سے ظاہر ہیں جبکہ مختل یہ ہے کہ صفات کی نفی کیجائے اور ثمرت صفات کا اثبات۔
 اور ذات و صفات کے عین ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ صفات کا مفہوم مصدسی اوس
 (ذات) کا عین ہے اسلیے کہ معنی مصدسی کا جو موجود خارجی نہیں ہے عین ذات ہونا غیر معقول
 ہے اور کوئی عاقل اوسکے اختیار کرنے کی جرأت نہیں کر سکتا۔ اور اس مسئلہ کی فی الجملہ توضیح ہو چکی ہے
 اس مقام پر علامہ تفتازانی کی تقریر کا نقل کرنا اور بروجہ اجمال اوس سے تعرض کرنا مناسب ہے۔
 علامہ موصوف کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ کا عالم وقادر اور حی وغیرہ کے ساتھ موصوف ہونا محال بلع
 نہیں ہے۔ اور یہ الفاظ محض ذات کے لیے بدون اعتبار حسی موضوع نہیں ہیں بلکہ وہ مشتقہ
 ہیں جسے ماخذ اشتقاق اور معانی کا ذات واجب کے لیے ثابت کرنا مقصود ہے اور اسکے کوئی
 بجز اسکے نہیں ہیں کہ حق تعالیٰ اشیاء کا ادراک کرتا ہے اور فعل و ترک پر ممکن (قدرت) رکھتا ہے اور
 دیگر صفات کمالیہ کے ساتھ موصوف ہوتا ہے اس تقریر سے معانی مشار الیہا کا ذات واجب الوجود
 کے لیے ثابت ہونا بالبداہتہ لازم ہوا اور یہ کہ حق تعالیٰ کا اون (معانی) سے خالی ہونا نقص ہے
 اور یہ کہ اگر ذات واجب کا اون سے خالی ہونا فرض کیا جائیگا تو اوسکا جاہل اور عاجز و مضطر ہونا لازم
 آئیگا۔ اب جبکہ ذات واجب کا اون (معانی) کے ساتھ موصوف ہونا ضروری ہوا تو اونکا عین
 ذات ہونا محال ہوگا اسلیے کہ اون (معانی) کا بنفسہا قائم ہونا متنع ہے اسکے علاوہ دیگر محالات بھی
 لازم آتیں گے جو سابق میں مذکور ہو چکے ہیں۔ اس صوت میں معانی مذکورہ کا ذات واجب الوجود
 کے علاوہ ہونا معین ہوا۔ انتہیٰ المنخص المنقول من کلامہ۔ اور علامہ موصوف کا یہ کلام مخدوش ہے اسلیے
 کہ ایسی شے کا جو موجود خارجی ہو کسی صفت کے ساتھ موصوف ہونا اوس (صفت) کے موجود خارجی
 ہونیکو مقتضی نہیں ہے ورنہ لازم آئیگا کہ جس قضیہ موجبہ کا محمول کوئی انتراعی صفت واقع ہو وہ (قضیہ)
 کہی صادق ہی نہ آئے اسلیے کہ انتراعی امور کا خلیج میں موجود ہونا محال ہے جیسے موجود ہونا۔ قبل و بعد

ہونا۔ فوق و تحت ہونا اور علی و عظیم ہونا وغیرہ۔ اس طرح اگر محمول کا موجود خارجی ہونا ضروری فرض کیا جائے
تو لازم آئے گا کہ جس قضیہ موجبہ کا محمول کوئی امر عدمی واقع ہو وہ (قضیہ) بھی کبھی صادق نہ آئے اس لیے کہ
عدمی امور کا خارج میں موجود ہونا مقول نہیں ہے جیسے عاجز ہونا۔ جاہل ہونا۔ نابینا ہونا وغیرہ۔
پس طرح کہ محمول کے انشاعی یا عدمی ہونے کی صورت میں اس (محمول) کا موجود خارجی ہونا ضروری نہیں ہے
اس طرح ذات واجب الوجود کے موصوف ہونے میں بھی محمول کا موجود خارجی ہونا ضروری نہ ہوگا اور
باوجود اسکے اسکا عالم۔ قادر اور حی وغیرہ کے ساتھ موصوف ہونا صحیح ہوگا اسکے علاوہ یہ امر بہت واضح ہے
کہ انشاعیات و عدمیات میں فقط منشاء انشراح کا موجود خارجی ہونا قضیہ موجبہ کے صادق ہونے کو
کافی ہے پس جس مقام پر کہ انشراح محمول کے لیے فقط ذات موضوع منشاء انشراح واقع ہو اس مقام پر
قضیہ موجبہ کے صادق آنے میں محض موضوع کا موجود ہونا کافی ہوگا۔ اور یہ مطلب ایسا واضح ہے کہ
اوس میں کوئی عاقل شبہ نہیں کر سکتا۔ پس نہایت تعجب ہے کہ علامہ موصوف پر ایسا واضح امر
کیونکر مشتبہ ہو گیا۔ واللہ العالیٰ سوا۔ الطريق۔

اور فرقہ امامیہ اور حکماء کہتے ہیں کہ واجب الوجود کے صفات حقیقیہ اس کی مقدس ذات پر تہ نہیں ہیں
بلکہ عین ذات ہیں باین معنی کہ ذات مقدسہ کے سوا کوئی دوسری چیز اوس میں قائم نہیں ہے جس کی
صفت کے ساتھ تعبیر کی جائے البتہ صفات کے جملہ آثار اس کی ذات کے لیے ثابت ہیں۔ پس اس کی
ایک ذات کو آثار علم کی وجہ سے عالم اور آثار قدرت کی وجہ سے قادر کہتے ہیں۔ اور اوس میں انسان
کی طرح کوئی صفت ایسی موجود نہیں ہے جس کی وجہ سے اس کو علم یا قدرت حاصل ہو ایسے کہ صد و آثار میں
کسی صورت یا صفت کی طرف محتاج ہونا نقص ہے جس سے وہ منزہ ہے اور اس مطلب کی
اس طرح بھی تقریر ہو سکتی ہے کہ اگر واجب الوجود کا وجود ہر طرح کامل ہے اور اوس میں کسی قسم کا نقصان
نہیں ہے تو اس کی صفات حقیقیہ کا عین ذات ہونا اور اس کا صفات زائدہ سے مستغنی ہونا لازم
لازم ہے لکن اس کا وجود ہر طرح کامل ہے اور اوس میں کسی قسم کا نقصان نہیں ہے پس اس کی صفات
عین ذات ہونا اور اس کی ذات کا صفات زائدہ سے مستغنی ہونا لازم ہوگا۔ اور اس مطلب کی دوسری

عبارت میں سطح ہی تقریر ہو سکتی ہے کہ واجب الوجود کا وجود کامل تر ہے اور نہ وجود کامل تر ہو۔
وہ صفات زائدہ سے مستغنی ہے پس واجب الوجود دون (صفات زائدہ) سے مستغنی ہو گا۔
اور اس مطلب کی تفصیل کئی دلیلوں کے ساتھ ہو سکتی ہے۔

پہلی دلیل { اگر واجب الوجود کی حقیقی صفات کا او سکی ذات مقدسہ پر زائد ہونا فرض کیا جائے گا تو اون (صفات زائدہ) میں دو احتمال ہوں گے۔ اول اونکا ذات مقدسہ سے منفصل ہونا اور یہ محال باطل ہے اس لیے کہ اس صورت میں واجب الوجود کا اپنے کمال میں غیر کی طرف محتاج ہونا لازم آئیگا۔ علاوہ برین امور مفصلہ میں کلام کیا جائیگا کہ وہ ممکن ہیں یا واجب پس اگر اونکا واجبیت ناظرین کیا جائیگا تو واجب الوجود کا ممکن الوجود کی طرف محتاج ہونا لازم آئیگا جسکا محال ہونا معلوم ہے علاوہ برین اگر اونکا علت سے مستغنی ہونا فرض کیا جائیگا تو ممکن کا واجب ہونا لازم آئیگا اور وہ محال اور اگر اونکا علت کی طرف محتاج ہونا فرض کیا جائیگا تو او س میں دو احتمال پیدا ہوں گے۔

پہلا احتمال یہ کہ وہ (علت) ذات واجب کے علاوہ ہو اور یہ محال ہے نہ واجب کا غیر کی طرف محتاج ہونا لازم آئیگا۔ علاوہ برین او س غیر میں کلام کیا جائیگا کہ وہ ممکن ہے یا واجب۔ اگر ممکن ہے تو او س کا کسی علت کی طرف محتاج ہونا ضروری ہو گا اب اگر او س کی علت وہی پہلی علت فرض کی جائیگی تو دور دورہ تسلسل لازم آئیگا جسکا محال ہونا معلوم ہو چکا ہے اور اگر واجب ہے تو واجب کا متعذر ہونا لازم آئیگا اور او س کا محال ہونا بھی معلوم ہو چکا ہے۔

دوسرا احتمال یہ کہ وہ علت ذات واجب ہو اور یہ بھی محال ہے نہ دور لازم آئیگا اس لیے کہ واجب کا او س کی طرف محتاج ہونا فرض کیا گیا ہے۔ اب اگر اونکا واجب کی طرف محتاج ہونا فرض کیا جائیگا تو دور لازم آئیگا اور اگر اون (امور مفصلہ) کا واجب ہونا فرض کیا جائیگا تو واجب کا متعذر ہونا لازم آئیگا اور یہ محال ہے دوم اون (صفات زائدہ) کا ذات واجب میں قائم ہونا۔ اور یہ بھی محال ہے نہ واجب کا غیر کی طرف محتاج ہونا لازم آئیگا اور اون (صفات زائدہ) کے ممکن یا واجب ہونے میں وہی کلام جاری ہو گا جو او س کے ہونے کی صورت میں جاری ہوا تھا پس جبکہ صفات زائدہ کا باطل ثابت ہوا تو اونکا صحت ثابت ہونا عین ہوا۔

حاشیہ صفحہ گذشتہ ۱۵ اشاعرہ نے اس اشکال کے کئی جواب دیے ہیں (۱) یہ کہ تعدد قدماء کا محذور ہی سہی وقت لازم آتا ہے جبکہ واجب الوجود کے صفات کا مغائر ذات ہونا تسلیم کیا جائے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے اسلئے کہ کسی شے کے صفات نہ اس (شے) کے عین ہوتے ہیں نہ مغائر اور صفات واجب کے عین ذات نہ ہونی چاہیے مطلب یہ ہے کہ وہ (صفات) وجود میں ذات کے مغائر ہیں۔ اور اون (صفات) واجب کے مغائر ذات نہ ہونے کا یہ مطلب ہے کہ وہ (صفات) ذات سے علیحدہ نہیں ہیں اسلئے کہ کسی شے کی صفت اسی (شے) میں قائم ہوتی ہے اور اس (شے) سے علیحدہ نہیں ہو سکتی۔ اور محال ہے کہ وہ (صفات) میں بالکل مغائر نہیں ہوں۔ اسلئے کہ وہ (صفات) میں ہر ایک چیز پر دوسری چیز کا یا عین ہونا صادق آئے گا یا غیر ہونا اور نہ ارتقاغ کے بغیر نہیں لازم آئے گا جس کا محال ہونا محتاج بیان نہیں ہے۔ اب اگر کوئی جدید اصطلاح مقرر کر لیا ہے کہ جو کسی محل میں قائم ہوگی اور کوہم نہ اس محل کا عین کہیں گے نہ اس کا غیر کہیں گے تو اس (اصطلاح) سے اصل مطلب میں کسی قسم کا تغیر نہ ہوگا۔ اور واضح ہیں اس (چیز) کا غیر محال ہونا ہر حال ثابت رہیگا۔ اور تعدد قدماء کا محذور لا محالہ باقی ہے گا۔ (۲) یہ کہ اگر ذات اور صفت کا مغائر ہونا بھی تسلیم کر لیا جائے تو اس صورت میں صفات واجب کا ازلی ہونا لازم آئے گا اور اون (صفات) کا قدیم ہونا لازم نہ آئے گا کہ قدیم سے وہ موجود ازلی مراد ہوتا ہے جو متفقہ قائم ہو۔ اور ازلی سے وہ موجود مراد ہوتا ہے جس کے وجود کے لیے ابتداء نہ ہو خواہ وہ (موجود) منفق قائم ہو یا کسی دوسری چیز میں۔ اس تقدیر پر قدیم سے ازلی عام ہوگا۔ اور ہر ایک ازلی کا قدیم ہونا ضروری نہ ہوگا۔ اب چونکہ صفات واجب کا اوّلکی ذات مقدمہ میں قائم ہونا مفروض ہے لہذا اون (صفات) کا غیر قدیم ہونا معین ہوگا اور تعدد قدماء کا محذور لازم نہ آئے گا۔ البتہ ذات واجب کا قدیم اور اس کے صفات کا ازلی ہونا لازم آئے گا اور اس میں کوئی تغیر نہیں ہے اور اشاعرہ کا یہ قول بھی خالی از تعجب نہیں ہے اسلئے کہ مفہوم قدیم میں قائم ہفتہ ہو چکا شرط کرنا بالکل بے سند اور مجرد اصطلاح اور حقیقت قدیم و ازلی میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اور مجرد اصطلاح کا جس طرح کہ پہلی صورت میں غیر مفید ہونا ثابت ہوا وہاں طرح اس صورت میں بھی غیر مفید ہونا ثابت ہوگا اور اس (اصطلاح) سے اصل مطلب میں کسی قسم کا تغیر نہ ہوگا اور تعدد قدماء کا محذور لا محالہ باقی ہے گا۔ (۳) یہ کہ اگر ہر ایک ازلی کا قدیم ہونا بھی تسلیم کر لیا جائے تو اس صورت میں اون (صفات) کا قدیم زمانی ہونا لازم آئے گا اور اون (صفات) کا قدیم ذاتی ہونا لازم نہ آئے گا۔ اسلئے کہ قدیم ذاتی سے وہ موجود قدیم مراد ہوتا ہے جو موقوف بغیر نہ ہو۔ اور قدیم زمانی سے وہ موجود قدیم مراد ہوتا ہے جو موقوف بعد موقوف بغیر ہونا نہ ہو۔ اس تقدیر پر قدیم ذاتی سے قدیم زمانی عام ہوگا اور ہر ایک قدیم زمانی کا قدیم ذاتی ہونا ضروری نہ ہوگا۔ اب چونکہ صفات واجب کا موقوف ہونا واجب ہونا مفروض ہے لہذا اون (صفات) کا قدیم زمانی ہونا اور قدیم ذاتی نہ ہونا معین ہوگا۔ اور قدیم ذاتی کے مستند ہونا محذور لازم نہ آئے گا۔ البتہ ذات واجب کا قدیم ذاتی اور اس کے صفات کا قدیم زمانی ہونا لازم آئے گا اور اس میں کوئی محذور نہیں ہے اسلئے کہ جس قدیم کے متعدد ہونا محال ہونا موجب کفر ہے اس سے قدیم ذاتی مراد ہے نہ مطلقاً۔ اور اشاعرہ کا یہ قول بھی غی و ش ہے اسلئے کہ قدیم کے مفہوم میں قدیم ذاتی کا شرط کرنا بالکل بے سند اور مجرد اصطلاح ہے۔ اور حقیقت تعدد قدماء کی تقدیر پر قدیم ذاتی اور قدیم زمانی میں کوئی فرق نہیں ہے۔ پس ہر ایک قدیم کے تعدد کا محال ہونا

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ موجب کفر ہوگا خواہ قدیم ذاتی ہو یا قدیم زمانی۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ صفات واجب پر قدم زمانی کا اطلاق کرنا بھی محض اصطلاح ہے اس لیے کہ قدیم زمانی سے اصطلاح حکما میں وہ موجود مراد ہوتا ہے جو قدیم ذاتی کا معلول ہو اور اپنے وجود میں اس (قدیم ذاتی) کے ساتھ معیت کرتا ہو۔ اور ظاہر ہے کہ یہ تعریف اون صفات پر صادق نہیں آتی جس کو کہ اشاعرہ ثابت کرنا چاہتے ہیں اس لیے کہ اون (اشاعرہ) کے نزدیک وہ (صفات) معلول واجب نہیں ہیں اور جو قدیم کہ واجب ذاتی کا معلول نہیں ہے وہ سبق بغیر بھی نہیں ہے اس لیے کہ اس قول میں غیر سے ذات علت مراد ہے پس لازم آتا ہے کہ اشاعرہ کے نزدیک وہ (صفات) نہ قدیم ذاتی ہوں اور نہ قدیم زمانی ہوں۔ اب اگر ایسے قدیم کے قدیم زمانی کہنے پر اصطلاح جدید قائم کر لیں جو سبق بغیر بھی نہ ہو لکن قائم بغیر ہو تو اگرچہ اس (اصطلاح) میں مناقشہ کرنا درست نہ ہوگا لکن اس سے اصل مطلب میں کوئی فائدہ نہ ہوگا۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ سلسلہ موجودات میں ہر ایک چیز کا علت یا معلول کے ساتھ موصوف ہونا ضروری ہے مگر اشاعرہ کے اس قول سے لازم آتا ہے کہ صفات واجب نہ علت ہونیکے ساتھ موصوف ہوں نہ معلول ہونیکے ساتھ ہوگا تری حایجہ الافکار۔ بلکہ اس صورت میں اون (صفات) کا قدیم ذاتی ہونا معین ہوگا اس لیے کہ قدیم ذاتی اور قدیم زمانی میں کوئی واسطہ نہیں ہے پس جبکہ اون (صفات) کا قدیم زمانی ہونا باطل ہو تو ان کا قدیم ذاتی ہونا لازم ہوگا ورنہ ارتقاع التخصیص لازم آئیگا اور جبکہ ان کا قدیم ذاتی ہونا ثابت ہو تو ان کا فاعل ہونا خود اشاعرہ کے قول کی بنا پر موجب کفر ہوگا اور ان کا اپنی اختراع کردہ اصطلاح پر بنا کر نامیہ نہ ہوگا۔ اسکے علاوہ یہ کہ قدیم ذاتی سے وہ موجود مراد ہوتا ہے جس کے وجود کے لیے ابتدائہ نہ ہو اور اس کا وجود کسی غیر سے مستفاد نہ ہو۔ اور ظاہر ہے کہ ان صفات پر قدیم ذاتی کی یہ تعریف صادق آتی ہے۔ اس لیے کہ اگر اون کے وجود کے لیے ابتدائہ فرض کیا جائیگی تو اون کا حادث اور بعد عدم موجود ہونا لازم آئیگا۔ اور اگر اون کے وجود کا غیر سے مستفاد ہونا فرض کیا جائیگا تو ان کا معلول ہونا لازم آئیگا اور چونکہ حادث ہونا قدیم ہونے سے منافی ہے اور ان کا معلول ہونا عقیدہ اشاعرہ کے منافی ہے لہذا ان کا قدیم ذاتی ہونا معین ہوگا۔ اس مقام پر اشاعرہ کی جانب سے یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ (صفات) معلول اور سبق بعلت ہیں اگرچہ اون کے وجود کے لیے ابتدائہ نہیں ہے اس لیے کہ اگر ان کا معلول ہونا فرض کیا جائیگا تو اون کی حقیقی علت کا واجب الوجود ہونا ضروری ہوگا اس لیے کہ ممکن کا کسی شے کے لیے حقیقی علت ہونا معقول نہیں ہے۔ اب اگر واجب الوجود کا مقرب ذات میں محدود اور دیگر صفات کمالیہ سے عاری ہونا فرض کیا جائیگا تو اس فرض کا لغو و عمل ہونا نہایت واضح ہوگا پس ضرور ہوگا کہ مرتبہ ذات میں واجب الوجود موجود ہو اور دیگر صفات کمالیہ کے ساتھ موصوف ہو۔ اور اس مرتبہ میں دو رتبہ سلسل لازم آئیگا جیسا کہ مذکور ہو چکا ہے۔ (۴) یہ کہ اگر ہر ایک قدیم کے متعدد فرض کر لیا موجب کفر ہونا تسلیم کر لیا جائے خواہ وہ (قدیم) ذاتی ہو یا زمانی تو ہم کہیں گے کہ یہ کم اوسی صورت کے ساتھ مخصوص ہے جبکہ اس قدیم کا ذات ہونا فرض کیا جائے اور اگر اس کا صفت ہونا فرض کیا جائیگا تو حکم مذکور جاری نہ ہوگا اس لیے کہ ذات ایسی چیز جو قائم بنفسہ ہوتی ہے اور صفت ایسی چیز ہے جو قائم بغیر ہوتی ہے اور حکم مذکور میں قدیم مشار الیہ کا قائم بنفسہ ہونا شرط ہے اور اگرچہ تضاد ہی نے اقامت ثلثہ کے ذات ہو گیا اعتبار نہیں کیا لکن اون کے اس قول سے کہ اون (اقانیم ثلثہ) ہر ایک مقام سے دو مرتبہ مقام پر حرکت کرنا جائز ہے لازم آتا ہے کہ وہ ذات قدیمہ کے متعدد ہونیکو بھی تجویز کرتے ہیں اس لیے کہ صفات کا حرکت کرنا جائز نہیں ہے ہی وجہ ہے کہ اون (نصاری) پر کفر کا الزام قائم کیا جاتا ہے ورنہ اگر وہ اقامت ثلثہ پر حرکت تجویز نہ کرتے تو اوپر کفر کا الزام قائم نہیں ہو سکتا تھا۔ اور اشاعرہ کے اس قول کا جواب یہ ہے کہ تعدد کا فاعل ہو مطلقا موجب کفر ہے خواہ وہ (قدیم) قائم بنفسہ ہو یا نہ ہو۔ پس اس کا حفظ قائم بنفسہ کے ساتھ مخصوص کرنا اور قائم بغیر کو اس حکم

دوسری دلیل۔ اگر واجب تعالیٰ کے صفات حقیقیہ کا او سکی ذات مقدسہ پر زندہ ہونا فرض کیا جائیگا تو اون (صفات زائدہ) میں دو احتمال ہونگے۔

اول۔ اونکا حادث ہونا اور یہ محال ہے ورنہ او سکی مقدس ذات کا محل حوادث ہونا لازم آئیگا۔ اسکی علل یہ ہے کہ اگر صفات حادثہ کا ذات کے لیے کمال ہونا فرض کیا جائیگا تو او سکا مسبوق بنقص ہونا اور اسے کمال میں غیر کی طرف محتاج ہونا لازم آئیگا۔ اور اگر اونکا ذات کے لیے نقص ہونا فرض کیا جائیگا تو او ناقص اور متغیر ہونا لازم آئیگا۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر اون (صفات حادثہ) کا موثر سے مستغنی ہونا فرض کیا جائیگا تو ممکن کا بدون علت موجود ہونا لازم آئیگا۔ ایسے کہ جو حادثہ ہے وہ ممکن ہے اور جو ممکن ہے وہ علت کی طرف محتاج ہے ورنہ ممکن کا واجب ہونا لازم آئیگا۔ اور اگر اونکا موثر کی طرف محتاج ہونا فرض کیا جائیگا تو او س (موثر) کا واجب ہونا معین ہوگا ایسے کہ غیر واجب کے موثر اور علت ہوئیگا بطلان ابھی معلوم ہو چکا ہے لکن او س (موثر) کا واجب ہونا محال ہے ایسے کہ اگر ذات واجب کا

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ خارج کرنا بے وجہ ہے اور مقتضای دلیل یہی ہے کہ قدیم کے متبرہ ہوئیگا قائل ہونا مطلقاً موجب کفر ہے خواہ وہ (قدیم) قائم بنفسہ ہو یا قائم بغیرہ۔ اور اس مطلب کو حضرت مصدقین علیہم السلام نے تصحیح تمام بیان فرمایا ہے جیسا کہ آئندہ کی عبارتوں میں مذکور ہو اسے۔ اور نصاریٰ نے قائم ثلثہ کا ذات ہونا ہرگز اختیار نہیں کیا بلکہ اونہوں نے فقط اقنوم علم کی نسبت یہ بیان کیا ہے کہ وہ حضرت عیسیٰ ۱۴ کی طرف منتقل ہوتا ہے اور نظام ہے کہ اولاً (نصاری) کے اس قول سے قائم ثلثہ کا ذات ہونا لازم نہیں آتا۔ اسکے علاوہ اس مقام پر یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ نصاریٰ نے اقنوم علم منتقل ہونے کو ایسے تجویز کیا ہے کہ وہ صفات کے منتقل ہونے کو تجویز کرتے ہیں جیسا کہ قدامت کے ایک گروہ نے اختیار کیا ہے کہ سب کی خوشبو اور آگ کی حرارت اون کے مجاور و تماس کی طرف منتقل ہوتی ہے اگرچہ واقعہ میں اس قول کا باطل ہونا فرض کیا جائے۔ اور ظاہر ہے کہ محض صفت کے منتقل ہونے کا قائل ہونا موجب کفر نہیں ہو سکتا اگرچہ ادبکایہ قول صحیح نہ ہو۔ اسکے علاوہ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ نصاریٰ نے اقنوم علم کے منتقل ہونے سے علم کا حقیقت منتقل ہونا مراد نہ لیا ہو بلکہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام میں اس کے مثل کا حادث ہونا مراد لیا ہو جس طرح کہ بعض لوگوں نے اعراض کے منتقل ہونے سے اون کے مثل کے حادث ہونے کو مراد لیا ہے۔ بلکہ اس احتمال کا مراد لینا زائدہ معقول ہے کیونکہ اس صورت میں خدا کا بدون علم باقی رہنا لازم نہیں آتا بخلاف پہلی صورت کے کہ او سین خدا کا بدون علم باقی رہنا لازم آتا ہے ایسے کہ اگر علم خدا کا دراصل منتقل ہونا فرض کیا جائے تو او س (علم) کا خدا کے پاس باقی رہنا درست نہ ہوگا ورنہ ایک ہی شے کا وقت واحد میں دو جگہ موجود ہونا لازم آئیگا۔ بہر حال ہمتال صفت کا قائل ہونا موجب کفر نہیں ہو سکتا خواہ انتقال کے پہلے معنی مراد لیے جائیں یا دوسرے۔ لہذا القہر قدیم کے موجب کفر ہونے کو محض ذات کے ساتھ مخصوص کرنا بے وجہ ہے واللہ اعلم ۱۲

علت و موثر ہونا فرض کیا جائیگا تو اس (واجب) کا مرتبہ ذات میں صفات کے ساتھ موصوف
فرض کرنا لازم ہوگا کیونکہ اگر اس (واجب) کا مرتبہ ذات میں صفات سے خالی ہونا فرض کیا جائیگا
تو یہ صفتوں کی ذات کا صفات کے لیے علت ہونا لازم آئیگا جو محال ہے اس لیے کہ اس صورت میں
معدوم، مجاہل اور عاجز کا وجود، علم اور قدرت کے لیے علت ہونا لازم آئیگا جس کا محال ہونا محتاج بہ دلیل
نہیں ہے۔ لیکن ذات جو واجب کا مرتبہ ذات میں صفات کے ساتھ موصوف فرض کرنا بھی صحیح نہیں
اس لیے کہ وہ دور تہلیل کو متفق نہیں ہے کیونکہ اگر سابق و لاحق کی صفتوں کا عین اور باہم متحد ہونا فرض کیا
جائیگا تو دور لازم آئیگا۔ اور اگر اوٹکا باہم متغیر ہونا فرض کیا جائیگا تو تسلسل لازم آئیگا۔

دوم۔ اون (صفات زائدہ) کا قدیم ہونا اور یہ بھی محال ہے ورنہ قدیم کا متعدد ہونا لازم آئیگا حالانکہ
غیر واجب کا قدیم ہونا باطل ہو چکا ہے۔ علاوہ برین اگر اون (صفات زائدہ) کا واجب ہونا فرض
کیا جائیگا تو واجب کا متعدد ہونا لازم آئیگا اور اگر ممکن ہونا فرض کیا جائیگا تو اون کی علت میں وہی
کلام کیا جائیگا جو ابھی مذکور ہو چکا ہے۔

تیسری دلیل۔ اگر اون (صفات حقیقیہ) کا ذات مقدسہ پر زائد ہونا فرض کیا جائیگا تو اون کا معلول
واجب ہونا لازم ہوگا اب اگر اون (صفات مذکورہ) کا اونہیں صفات کے واسطے سے صادر ہونا فرض
کیا جائیگا تو دور دورہ تسلسل لازم آئیگا۔ اور اگر اوٹکا بدون واسطہ صادر ہونا فرض کیا جائیگا تو ذات مقدسہ کا
اپنی صفات کے لیے فاعل موجب و مضطر ہونا لازم آئیگا جس کا نقص ہونا معلوم ہے۔ پس اگر صفات
حقیقیہ کا ذات پر زائد ہونا فرض کیا جائیگا تو اوٹکا ناقص ہونا لازم آئیگا۔

چوتھی دلیل۔ اگر صفات حقیقیہ کا ذات مقدسہ پر زائد ہونا فرض کیا جائیگا تو اون کا ذات مقدسہ
کی طرف مستند ہونا معین ہوگا اس لیے کہ واجب کی صفتوں کا غیر کی طرف مستند ہونا صحیح نہیں ہے ورنہ اوٹکا
اپنے کمال میں غیر کی طرف محتاج ہونا لازم آئیگا لیکن صفات کا ذات مقدسہ کی طرف مستند ہونا باطل ہے
ورنہ ذات واحدہ کا ایک ہی جہت سے قابل اور فاعل ہونا لازم آئیگا۔

پانچویں دلیل۔ اگر واجب الوجود کی صفات حقیقیہ کا اوٹکا ذات پر زائد ہونا فرض کیا جائیگا تو اوٹکا

اوتھکا باعتبار مرتبہ متاخر ہونا لازم ہوگا اس لیے کہ مرتبہ عارض کا مرتبہ معروض سے متاخر ہونا ضروری ہے
پس اس صحت میں ذات کا اوان (صفات) کے ساتھ موصوف ہونا ممکن ہوگا۔ اور ذات مقدسہ کا
وجوب و امکان دو جہتوں سے موصوف یا مرکب ہونا لازم آئیگا حالانکہ ذات مقدسہ کا ہر جہت سے
واجب اوجہ ہونا ضروری ہے ورنہ اس کو اپنے کمال کے محال کہ نہیں غیر کا محتاج ہونا لازم آئیگا اور یہ عملی اثر
چھٹی شکل۔ اگر واجب اوجہ کے صفات حقیقہ کا او کی ذات ہر زائد ہونا فرض کیا جائیگا تو اوتھکا
مرکب اور محتاج ہونا لازم آئیگا اس لیے کہ اس صحت میں واجب اوجہ سے او کی مقدس ذات اور حقیقت
زائدہ کا مجموعہ مراد ہوگا۔ اور چونکہ ہر ایک مجموعہ اپنے ہر ایک جز کا محتاج ہوتا ہے لہذا اگر واجب اوجہ
کی صفات کا زائد ہونا فرض کیا جائیگا تو اس کا مرکب اور محتاج ہونا لازم آئیگا۔

سما تو پرین دلیل۔ اگر واجب تعالیٰ کے صفات کا زائد ہونا فرض کیا جائیگا تو اوان جملہ آیات قرآنی کا
معنی مجازی پر محمول ہونا لازم آئیگا جس سے حق تعالیٰ کا جملہ اشیاء و کمالات کے لیے خالق ہونا ثابت
ہوتا ہے جیسے قول باری تعالیٰ قل اللہ خالق کل شیء اور قول باری تعالیٰ اذہ علی کل شیء
قادر۔ وغیرہ اس لیے کہ زیادت صفات کے قول کی بنا پر لفظ کل شے سے وہی چیز مراد ہونگی جو حقیقتاً
بار تعالیٰ کے علاوہ ہیں حالانکہ جن لوگوں نے اس قول کو اختیار کیا ہے وہ اس کتاب مجاز کو مشتقات
بعض صفتیں ہیں یہی تجویز نہیں کرتا اور چونکہ اسے حقیقت مجاز کا ارتکاب نہیں ہے جس لیے کہ غریب معلوم ہوگا ان شاء اللہ
تعالیٰ۔ و نیز ہر کہ واجب تعالیٰ کی صفات حقیقہ کا عین ذات ہونا اور ان کے زائد ہونا یکساں باطل ہونا
حضرت اہل بیت علیہم السلام کے اقوال و اخبار میں مخصوص ہے جسے نظر کر کے بعد صفات واجب
عین ذات ہونے اور ان کے زائد ہونے کے نفی و باطل ہونے میں کسی قسم کا شبہ نہیں ہو سکتا۔ اس مقام پر
حضرت علیہم السلام کے بعض اقوال و اخبار کا بطور زمین و تبرک دار ذکر نامناسب ہے اور وہ کہی ہیں۔
اول۔ قول حضرت امیر المومنین علیہ السلام ہے جو کتاب نوح البلاء لغیرین مذکور ہے۔

اول الدین معرفتہ و کمال معرفتہ [اول دین معرفت خدا ہے۔ اور او کی معرفت کاملہ یہ ہے کہ او کی
التصدیق بہ و کمال التصدیق بہ] تصدیق کیجئے۔ اور او کی تصدیق کامل یہ ہے کہ او کی توحید کا

توحیدہ و کمال توحیدہ الاخلاص
 لہ و کمال الاخلاص لہ نفی الصفات
 بشہادۃ کل موصوف انہ غیر الصفتہ
 وشہادۃ کل صفتہ انہا غیر
 الموصوف۔ فمن وصف الله
 سبحانه فقد قرنه ومن قرنه
 فقد شناه ومن شناه فقد
 جزاه ومن جزاه
 فقد جهله۔

اقرار کیا جائے۔ اور او کی توحید کامل یہ ہے کہ اسکے لیے خلاص
 اختیار کرے۔ اور اخلاص کامل یہ ہے کہ اوس سے صفات کی
 نفی کی جائے اس لیے کہ ہر ایک موصوف اس امر کی شہادت دیتا
 کہ وہ غیر صفت ہے۔ اور ہر ایک صفت اس امر کی شہادت دیتی
 ہے کہ وہ غیر موصوف ہے پس جو شخص کہ خدا کے لیے کوئی صفت
 قرار دے گا وہ اسکے لیے قرین کو ثابت کرے گا۔ اور جو شخص کہ او کی
 قرین کو ثابت کرے گا وہ او کی انینیت کا قائل ہوگا۔ اور جو شخص کہ
 او کی انینیت کا قائل ہوگا وہ اسکے لیے جزم ہو نیکا اعتقاد کرے گا
 اور جو شخص کہ اسکے لیے جزم ہو نیکا اعتقاد کرے گا وہ اوس سے جزا ملے گا
 اور جو شخص کہ اسکے لیے جزم ہو نیکا اعتقاد کرے گا وہ اوس سے جزا ملے گا

دوم۔ قول حضرت امام علی رضا علیہ السلام ہے جسکو صدوق علیہ الرحمہ نے بروایت حسین
 ابن خالد اپنی کتاب توحید و عیون میں وارد کیا ہے۔

لم یزل الله تبارك وتعالى عالماً قادراً جباراً
 قديماً سمیعاً بصیراً قلت له یا بن رسول
 الله ان قوماً یقولون انه عز وجل لم
 یزل عالماً بالحدوث قادراً بقدرته و جباراً بجبره
 وقديماً بقدمه و سمیعاً بالسمع و بصیراً بالبصر
 فقال علیه السلام من قال بذلك و دان به
 فقد اتخذ مع الله الهة اخرى و ليس من حق
 ولا یتنا علی شیء ثم قال لم یزل الله عز وجل
 عالماً قادراً جباراً قديماً سمیعاً بصیراً لذاته
 تعالی عما یقول المشركون و المشبهون علواناً

حق تعالی ہمیشہ سے عالم۔ قادر۔ زندہ۔ قدیم۔ سمیع۔ اور بصیر ہے
 (راوی کہتے ہیں کہ) میں نے عرض کیا اے فرزند رسول بعض
 لوگ کہتے ہیں کہ حق تعالی ہمیشہ سے بوجہ علم عالم اور بوجہ قدرت قادر
 اور بوجہ حیات حی (زندہ) اور بوجہ قدم قدیم اور بوجہ سمیع سمیع
 اور بوجہ بصر بصیر رہا۔ پس حضرت نے ارشاد فرمایا کہ جو شخص
 اس امر کا قائل ہوا۔ اور اسکو اپنا اعتقاد قرار دیا اوس نے
 حق تعالی کے ساتھ اور معبودوں کے وجود کا بھی اقرار کیا اور
 ہماری ولایت سے خارج ہے۔ بعد ازاں ارشاد فرمایا کہ حق تعالی
 لذاتہ عالم۔ قادر۔ حی۔ قدیم۔ سمیع۔ اور بصیر ہے اور ان چیزوں سے
 کہیں بزرگ ہے جنکو کہ مشرک اور تشبیہ دینے والے قید کر کے ہیں۔

سوم۔ قول حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام ہے جسکو صدوق علیہ الرحمہ نے بروایت ابان احمر اپنی کتاب توحید میں وارد کیا ہے وہ (ابان) کہتے ہیں کہ میں نے حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام کی خدمت میں ارک میں عرض کیا کہ آیا حق تعالیٰ ہمیشہ سے سمیع و بصیر ہو اور عالم و قادر ہے حضرت نے ارشاد فرمایا کہ ہاں۔ میں نے عرض کیا کہ بعض لوگ جو آپ حضرات کی مولات کے مدعی ہیں وہ کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ ہمیشہ سے بوجہ سمیع اور بوجہ بصیر اور بوجہ علم عالم اور بوجہ قدرت قادر رہا۔ پس حضرت نے اس کلام کو شکر غضبناک ہوئے اور ارشاد فرمایا کہ۔

من قال ذلك ودان به فهو مشرك و
ليس ولايتنا على شي ان الله تبارك و تعالیٰ
ذات علامة سمیعة بصيرة قادرة۔
جو شخص اس امر کا قائل ہو وہ مشرک ہے۔ اور ہماری ولایت سے خارج ہے۔ حق تعالیٰ کی ذات عالم۔
سمیع۔ بصیر اور قادر ہے۔

چہارم۔ قول حضرت امام رضا علیہ السلام ہے جسکو جناب صدوق علیہ الرحمہ نے کتاب التوحید میں ارشاد کیا ہے۔
اول عبادة الله معرفة و اصل معرفته
توحيدة ونظام توحيدة نفی الصیفا
عنه بشهادة العقول ان كل صفة
وموصوف مخلوق وشهادة كل
مخلوق ان له خالقا ليس بصفة
ولا موصوف وشهادة كل صفة
وموصوف بالاقتران وشهادة الاقتران
بالحدث وشهادة الحدث
بالامتناع من الازل الممتنع
من الحدث۔
خدا کی پہلی عبادت اس کی معرفت ہے اور معرفت خدا کی اصل اس کی توحید ہے۔ اور اس کی توحید کی پہلی یہ ہے کہ اس سے صفات کی نفی کی جائے اس لیے کہ تمام عقلیں اس امر کی شہادت دیتی ہیں کہ ہر ایک صفت اور موصوف مخلوق ہے اور ہر ایک مخلوق اس امر کی شہادت دیتا ہے کہ اس کے لیے کوئی ایسا خالق ضرور ہے جو صفت موصوف نہ ہو۔ اور ہر ایک صفت اور موصوف اپنے باہم مقرون و مخلوط ہونے کی شہادت دیتا ہے۔ اور کسی شے کا دوسرے کو قرین ہونا اور حادث ہونے کی شہادت دیتا ہے اور ہر ایک حادث اس امر کی شہادت دیتا ہے کہ وہ ازل میں موجود نہیں ہو سکتا جسکا حادث ہونا محال ہے۔

پنجم۔ حضرت امام رضا علیہ السلام کا وہ قول ہے جسکو صدوق علیہ الرحمہ نے توحید میں ارشاد کیا ہے۔

اول الدیانة معرفته وکمال المعرفة
 اول دین و دیانت او کی معرفت ہو اور کمال معرفت او کی توحید
 توحیدہ وکمال التوحید نفی الصفات
 اور کمال توحید یہ ہے کہ اس سے صفات کی نفی کی جائے اس لیے کہ
 عنہ بشهادة کل صفة انها غیر
 ہر ایک صفت اس امر کی شہادت دیتی ہے کہ وہ غیر موصوف ہو اور ہر ایک
 الموصوف وشهادة الموصوف انہ
 موصوف اس امر کی شہادت دیتا ہے کہ وہ غیر صفت ہو اور وہ دونوں
 غیر الصفة وشهادة قہما جمیعاً
 اس امر کی شہادت دیتے ہیں کہ وہ دوہیں جواز فی نہیں ہو سکتے۔
 علی انفسہما بالثبوت الممتنع منها الا
 پس جو شخص کہ حق تعالیٰ کیلئے صفت قرار دیکھا وہ اس کو محدود کر دیا
 فمن وصف الله تعالى فقد حدد له
 اور جو اس کو محدود کر دیکھا وہ اس کو مفروض حد قرار دیکھا اور جو شخص کہ اس کو
 حد لا فقد حدد له ومن حد لا فقد اطلق اطلق
 مفروض حد قرار دیکھا وہ اس کے ازلی ہونے کو باطل کر دیا۔
 ششم حضرت امام جعفر صادق کا وہ قول ہے جو توحید صدق علیہ الرحمہ میں مذکور ہے اور وہ یہ ہے کہ
 ان الله تعالى علمه لا جهل فيه و
 حق تعالیٰ محض علم ہے جس میں جہالت بالکل نہیں ہے اور وہ محض
 حیوة لا موت فيه و نور لا ظلمة
 حیات ہے جس میں موت کا شائبہ نہیں ہے اور وہ محض نور ہے
 فیہ جس میں ظلمت اور تاریکی نہیں ہے۔

ہفتم۔ وہ حدیث ہے جس کو یونس بن عبد الرحمن نے حضرت امام علی رضا علیہ السلام سے
 نقل کیا ہے اور صدوق علیہ الرحمہ نے اس کو کتاب توحید میں وارد کیا ہے وہ (یونس بن عبد الرحمن)
 کہتے ہیں کہ میں نے حضرت کی خدمت مبارک میں عرض کیا کہ ہم سے یہ روایت بیان کی گئی ہے
 کہ خداوند عالم محض علم ہے جس میں جہل نہیں ہے اور وہ حیات ہے جس میں موت نہیں ہے اور
 ایسا نور ہے جس میں ظلمت نہیں ہے۔ پس حضرت نے ارشاد فرمایا کہ صحیح ہے۔

ہشتم۔ وہ حدیث ہے جس کو جابر جعفی نے حضرت امام محمد باقر علیہ السلام سے روایت کیا ہے اور
 صدوق علیہ الرحمہ نے اس کو توحید میں وارد کیا ہے۔ وہ (جابر جعفی) کہتے ہیں کہ میں نے حضرت کو ارشاد فرمایا ہو سکتا ہے
 ان الله نور لا ظلمة فيه و علم لا جهل
 حق تعالیٰ محض نور ہو جس میں کسی قسم کی ظلمت نہیں ہو اور وہ محض علم ہے
 فیہ و حیوة لا موت فیہ۔
 [اور میں کہی تم جہل نہیں ہو اور وہ محض حیات ہے جس میں موت کا شائبہ نہیں ہے]

فہم۔ وہ حدیث ہے جسکو ابوبصیر نے حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے روایت کیا ہے اور
صدق علیہ الرحمہ فرما دیا کہ توحید میں اراد کیا ہے۔ وہ کہتی ہیں کہ میں نے حضرت کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ۔
لہ یزل اللہ عزوجل والعلیہ ذاتہ وحق تعالیٰ کی ذات ہمیشہ علم رہی حالانکہ کوئی معلوم نہ تھا اور او کی
لامعلوم والسمع ذاتہ ولا مسموع والبصر ذات ہمیشہ سمع رہی اور کوئی مسموع نہ تھا اور او کی ذات ہمیشہ بصر رہی
ذاتہ ولا مبصر والقدرة ذاتہ ولا مقدور اور کوئی بصر نہ تھا اور او کی ذات ہمیشہ قدرت ہی اور کوئی مقدر نہ تھا
دہم۔ قول حضرت امیر المؤمنین علیہ السلام ہے جو کتاب نبج البلاغہ میں مذکور ہوا ہے۔

اول عبادۃ اللہ معرفتہ واصل معرفتہ خدا کی پہلی عبادت او کی معرفت ہر اور او کی معرفت کی اصل او کی
توحیدہ ونظام توحیدہ نفی الصفات توحید ہر اور او کی توحید کی بنیاد یہ ہے کہ اس سے صفات کی نفی کیجا
عنه جل ان تحله الصفات بشہادۃ وہ اس امر سے تر ہے کہ صفات او میں حلول کریں اسلیے کہ جملہ عقول
العقول ان کل من حلتہ الصفات فمضوا اس امر کی شہادت تی ہیں کہ جس چیز میں صفات حلول کرتی ہیں وہ
وشہادۃ العقول انہ جل جلالہ صانع لیس ^{للمصنوع} مخلوق پر اور تمام عقلمیں اس امر کی شہادت تی ہیں کہ وہ خالق ہے اور مخلوق نہیں
بہر حال حضرت مصوبین علیہم السلام کے روایات و اقوال مذکورہ و متروکہ سے یقیناً ثابت ہوتا ہے
کہ خدا کی مقدس ذات پر اس کے صفات زائد نہیں ہیں بلکہ وہ (صفات) عین ذات ہیں۔ اور یہ
صفات زائدہ کے قائل ہونے کی صورت میں قدما کا متعدد ہونا اور حق تعالیٰ کا محل حوادث
اور ممکن ہونا لازم آتا ہے جسکا باطل ہونا معلوم ہو چکا ہے۔

دوسری فصل صفات فعل کے بیان میں جنکو صفات اضافیہ ہی کہتے ہیں

اور صفات فعل سے وہ ثبوتی اوصاف مراد ہیں جو صفات پرتفع ہوتے ہیں اور حق تعالیٰ کی مقدس
ذات کے لیے اونکایا اونکے خدا کا ثابت ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ اونکے ثابت ہونے میں کسی
مصالحیت و حکمت کا موجود ہونا شرط ہے اور اونکا ضابطہ یہ ہے کہ ذات کا اونکے ساتھ موصوف ہونا
خاص

۱۔ سابق کی عبارتوں میں مذکور ہو چکا ہے کہ صفات فعل کو صفات اضافیہ کہنا صحیح نہیں ہے اور یہ حقیقت صفات اضافیہ میں ہر اور صفات

کمال نہ ہو اور ان کے ضد ادا کے ساتھ موصوف ہونا نقص نہ ہو۔ اور اس مطلب کی سطح تقریر ہو سکتی ہے کہ اگر صفات فعل کے ساتھ موصوف ہونا کمال نہیں ہے تو واجب تعالیٰ کا اون کے ساتھ موصوف ہونا لازم نہ ہو گا لکن صفات مذکورہ کے ساتھ موصوف ہونا کمال نہیں ہے پس اس کا صفات مذکورہ کے ساتھ موصوف ہونا لازم نہ ہو گا۔ اور اس مطلب کی دوسری عبارت میں اس طرح بھی تقریر کر سکتے ہیں کہ صفات مذکورہ کا ثابت ہونا کمال نہیں ہے اور جن صفات کا ثابت ہونا کمال نہیں ہے اون کے ساتھ موصوف ہونا لازم نہیں ہے پس صفات مذکورہ کے ساتھ موصوف ہونا لازم نہ ہو گا اس مقام پر صفات فعل میں سے بعض مشہور صفتوں کا تذکرہ مناسب ہے اور وہ کئی ہیں۔

پہلی صفت الخالق و موجد ہونا۔ اور خالق و موجد ہونے سے کسی چیز کا حادث کرنا مبدء اور یہ صفت قدرت پر شفع ہوتی ہے۔ پس خلق کرنے پر قادر ہونا صفت ذات اور بالفعل خالق ہونا صفت فعل ہوگی جس سے ذات مقدسہ کا خالی ہونا نقص نہ ہو گا۔ پس ممکن معدوم کی نسبت کہہ سکتے ہیں کہ حق تعالیٰ اس کا خالق نہیں ہے اور یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس کے خلق کرنے پر قادر نہیں ہے اور جس معنی سے کہ خالق و موجد کا صفات فعل میں داخل ہونا معلوم ہوا اسی طرح حق تعالیٰ کا مصور۔ باری۔ ذاری اور مکون ہونا بھی صفات فعل میں داخل ہو گا۔

دوسری صفت رازق ہونا۔ اور اس میں بھی وہی کلام ہو گا جو خالق میں مذکور ہوا۔

تیسری صفت محیی و ممیت ہونا جس سے حیات و موت کا عطا کرنا مراد ہے۔

چوتھی صفت راضی و ساخط ہونا جس سے بعض افعال پر خوش اور بعض ناخوش ہونا مراد ہے اور جس معنی سے کہ وہ ساخط و راضی ہونیکے ساتھ موصوف ہے اس طرح وہ محب و عدا ہونیکے ساتھ بھی موصوف ہوتا ہے جس سے کسی چیز کو دوست رکھنا اور کسی چیز کو دشمن کہنا مراد ہے بلکہ اس کا ثیب و معاقب ہونا بھی اسی معنی سے صحیح ہے کیونکہ ثیب سے اس کا بعض افعال پر ثواب

۱۵ حق تعالیٰ کی خوشی سے اس کا ثواب دینا اور ناخوشی سے اس کا عذاب کرنا مراد ہے نیز اس کے کہ اس کی مقدس ذات میں کسی قسم کا تفرع حادث ہو اس لیے کہ تفرع کا حادث ہونا مخلوق کی صفت ہے جو عاجز و محتاج ہوتی ہے ۱۱

دینا اور معاقب سے اوسکا بعض افعال پر عذاب کرنا مراد ہے۔

پانچویں صفت {توب و غفار ہونا جس سے توبہ کا قبول کرنا اور گناہوں کا بخش دینا مراد ہے۔
چھٹی صفت {وہاب و منعم ہونا جس سے کسی چیز کا عطا کرنا مراد ہے۔ اور بعض علماء سے منقول ہوا ہے کہ وہاب سے وہ شخص مراد ہے جو کسی کو ایسی چیز عطا کرے جو کہی فنا نہ ہوں اور جو شخص کہ کسی کو دنیا کی کوئی متاع عطا کرتا ہے تو اوسکو وہاب کہتے ہیں اور اوسکو وہاب کہنا صحیح نہیں ہے بلکہ وہاب وہ شخص ہے جسکی بخششیں دائمی ہوں اور مخلوقات جس چیز کو کہ عطا کرتی ہے وہ ہمیشہ باقی نہیں رہتی اسلیط وہ فقط انہیں چیزوں کو عطا کر سکتے ہیں جنکے کہ وہ مالک ہو سکتے ہیں جیسے مال اور وہ کسی بیمار کو شفا دینے اور کسی بائخ عورت کو فرزند دینے کی قدرت نہیں رکھتے اس تقدیر پر وہاب کے ساتھ موصوف ہونا فقط ذات واجب الوجود ہی کے ساتھ مخصوص ہوگا اور کسی دوسرے شخص پر اوس (وہاب) کا اطلاق کرنا صحیح نہ ہوگا۔

ساتویں صفت {مؤثر و منزل ہونا جس کے معنی ہیں عزت و آبرو دینے والا اور ذلیل و خوار کرنے والا۔ اور اس مقام پر یہ مراد ہے کہ حق تعالیٰ جس بندہ کو مستحق عزت سمجھتا ہے اوسکو دنیا یا آخرت میں عزت دیتا ہے اور جو شخص کہ مستحق ذلت ہوتا ہے اوسکو دنیا یا آخرت میں ذلیل کرتا ہے۔
آٹھویں صفت {رحمن و رحیم ہونا۔ اور حق تعالیٰ کے رحم ہونے سے یہ مراد ہے کہ وہ ہر شخص پر انعام کرتا ہے۔ روزی دیتا ہے خواہ وہ مومن ہو یا کافر اور اوسکے رحیم ہونے سے یہ مراد ہے کہ وہ مومنین کا انجام بخیر کرتا ہے بعض علماء نے تحریر فرمایا ہے کہ رحم و رحیم دونوں مبالغہ کے صیغے ہیں لکن وزن فعلان میں نسبت فعل کے مبالغہ زائد ہوتا ہے پس یہ مبالغہ کہی باعتبار کثرت مقدار مومنین کا انجام بخیر کرنا ہے یا رحمن الدنیا و رحیم الاخرۃ ہوتا ہے اور کہی باعتبار کیفیت پس اول کی بنا پر کہا جاتا ہے یا رحمن الدنیا و رحیم الاخرۃ اسلیے کہ دنیا کا انعام مومن و کافر دونوں سے عام ہے اور آخرت کا انعام مومنین کو ساتھ مخصوص ہے جیسا کہ حق تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے وکان بالمومنین رحیم اور دوم کی بنا پر کہا جاتا ہے یا رحمن الدنیا و الاخرۃ و رحیم الدنیا اسلیے کہ آخرت و نعمتیں سب قدر و منزلت میں

بخلاف دنیا کی نعمتوں کے کہ انہیں جلیل و حقیر دونوں طرح کی نعمتیں ہوتی ہیں۔ اور حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے منقول ہے کہ الرحمن اسم خاص بصفة عامة والرحیم اسم عام بصفة خاصة اور جناب سید مرتضیٰ علیہ الرحمۃ سے منقول ہے کہ الرحمن بین عربی۔ عبرانی اور سریانی لغت مشترک ہے بخلاف رحیم کے کہ وہ عربی کے ساتھ مخصوص ہے اور علامہ طبرسی علیہ الرحمۃ وغیرہ نے فرمایا ہے کہ رحمن بمنزلہ علم ہے کہ اس کے ساتھ غیر خداوند عالم کا موصوف کرنا صحیح نہیں ہے اس لیے کہ حق تعالیٰ نے فرمایا ہے قل ادعوا للہ او ادعوا للرحمن بخلاف لفظ رحیم کے کہ اس کا غیر خداوند عالم پر بھی اطلاق ہوتا ہے۔ اور بعض لوگوں نے جو مسئلہ کہ کذاب کی مع میں کہا ہے انت غیث الوہی کا زلت رحماناً۔ تو ذرا قبیل کفر و الحاد ہے۔ اور بعض علماء نے فرمایا ہے کہ رحمن و رحیم دونوں رحمت سے مشتق ہیں اور اس کا وزن ہے ندان و ندیم اور رحمت کے معنی ہیں نعمت جیسا کہ حق تعالیٰ حضرت رسول خدا کی نسبت ارشاد فرمایا ہے وما ارسلناک الا رحمة للعالمین یعنی ہم نے تمکو لوگوں کے لیے نعمت قرار دیا ہے اور اسی معنی سے قرآن کو ہدیٰ اور رحمت اور بارش کو رحمت کہتے ہیں اور یہاں رحمت سے نعمت ہی مراد ہوتی ہے اور اس مقام پر رحمت سے رقت مراد نہیں ہے اس لیے کہ حق تعالیٰ کا رقت کے ساتھ موصوف کرنا صحیح نہیں ہے البتہ اس معنی سے بندہ کو رحیم کہہ سکتے ہیں اس لیے کہ وہ قریق القلب ہو سکتا ہے۔ اور جس معنی سے کہ حق تعالیٰ کا رحیم ہونا صحیح ہے وہی معنی اس کا روف کہنا بھی صحیح ہے اس لیے کہ رافت کے معنی ہیں رحمت اور بعض علماء سے منقول ہوا ہے کہ رافت میں نسبت رحمت کے مبالغہ زائد ہوتا ہے اور بعض علماء نے فرمایا ہے کہ رافت خاص ہے اور رحمت عام ہے۔

نویں صفت قتال جسکے معنی ہیں حاکم جیسا کہ حق تعالیٰ فرماتا ہے وانت خیر القاتلین بعض علماء نے فرمایا ہے کہ حق تعالیٰ کے قتال ہونے کا یہ مطلب ہے کہ وہ اپنے بندوں کو درمیان حاکم ہوتا ہے اور جبکہ کوئی حاکم مدعی اور مدعا علیہ کے درمیان فیصلہ کرتا ہے تو کہتے ہیں فتح الحاکم بدين الخصمین۔ اور آیت شریفہ ربنا افتح بیننا وبين قومنا بالحق وانت خیر القاتلین

میں افتخار بینا سے احکم بینا مراد ہے یعنی اے پروردگار تو ہمارے اور ہماری قوم کے درمیان حق کے ساتھ حکم فرما اور تو بہترین حاکمین ہے۔ اور بعض علماء نے فرمایا ہے کہ حق تعالیٰ کے قتل ہونی سے یہ بھی مراد ہوتی ہے کہ وہ اپنے بندوں کے لیے ابواب رزق و رحمت کو کشادہ کرتا ہے۔

دسویں صفت القاضی الحاجات ہونا۔ جس کے معنی ہیں ضرورتوں کا پورا کرنا والا اور جناب صدوق علیہ الرحمہ نے کتاب التوحید میں ارشاد فرمایا ہے کہ لفظ قاضی قضا سے مشتق ہے اور لفظ قضا جبکہ حق تعالیٰ کی طرف منسوب ہوتا ہے تو اس کا تین معنوں پر اطلاق ہوتا ہے۔

۱۔ حکم و الزام مثلاً کہتے ہیں قضی القاضی علی الفلان اور مراد یہ ہوتی ہے کہ قاضی نے فلان شخص کو حکم دیا اور اس پر لازم کر دیا اور آیت شریفہ وقضی ربک الالقعد والا یا اے مین یہی معنی مراد ہیں۔
۲۔ خبر دینا اور آیت شریفہ وقضینا الی بنی اسرائیل فی الكتاب مین یہی معنی مراد ہیں یعنی ہم بنی اسرائیل کو اپنے نبی کی زبان پر خبر دی۔

۳۔ تمام کرنا اور آیت شریفہ فقضاهن سبع سموات فی یومین مین یہی معنی مراد ہیں اور یہی معنی سے لوگ کہتے ہیں قضی فلان حاجتی یعنی اس نے میری حاجت کو میرے رسول کو موافق تمام کر دیا اور بعض علماء نے فرمایا ہے کہ لفظ قضا کا بہت سے معانی میں استعمال ہوتا ہے۔

(۱) قضا و صیت و امر جیسے وقضی ربک الالقعد والا یا اے پس اس مقام پر قضا کا معنی ہے امر اور وصی یعنی حکم دیا اور وصیت کی اور بعض علماء نے اس کا نام رکھ لیا ہے قضا و حکم اور بعض نے اس کا نام رکھ لیا ہے قضا و عہد یعنی عہد ان لالقعد والا یا اے اور آیت شریفہ وقضینا الی موسی الامر مین یہی قضینا کے معنی ہیں عہد دنا۔

(۲) قضا و اعلام جیسے وقضینا الی بنی اسرائیل یعنی ہم نے ان کو اعلام کیا اور خبر دی۔

(۳) فرغ جیسے فاذا قضیت الصلوۃ کہ اس کے معنی ہیں اذافرغتم من اداکھا (جب تم ادا نماز سے فارغ ہو) اور جیسے فاذا قضیتہ مناسککم کہ اس کے معنی ہیں اذافرغتم منها (اور قاضی کو قضا ہو اسی لیے کہتے ہیں اس لیے کہ جب وہ حکم دیدیتا ہے تو اس خصوصیت سے فارغ ہو جاتا ہے جو

مدعی اور مدعا علیہ میں ہوتی ہے۔

(۴) فعل جیسے فاقض ما انت قاض یعنی توجس خیر کا کرنے والا ہے او سکوبجلا۔

(۵) موت جیسے ليقضی علینا ربک اور جیسے لایقضی علیہم فیمولوا۔

(۶) وجوب عذاب جیسے وانذرہم یوم الحسرة اذ قضی الامر لہی وجب العذاب اور یہی معنی مراد ہیں آیہ شریفہ قضی الامر الذی فیہ تستفتیان میں۔

(۷) مکتوب ہونا جیسے وکان امرامقضیا یعنی مکتوباً۔

(۸) اتمام جیسے فلما قضی موسی الاجل اور ایما الاجلین قضیت کہ ان دونوں مقاموں پر قضا کے معنی ہیں اتم اور اتممت۔

(۹) حکم جیسے قضی بینہم بالحق یعنی حکم اور جیسے واللہ لیقضی بالحق یعنی محکم۔

(۱۰) جعل (قرار دینا) جیسے فققضائھن سبع سموات کہ یہاں پر قضاھن کے معنی ہیں جعلھن جیسا کہ علامہ طبرسی علیہ الرحمہ نے فرمایا ہے اور اسکو جناب صدوق علیہ الرحمہ قضااء خلق کے ساتھ تعبیر کیا ہے اور فرمایا ہے کہ قضاائھن کے معنی ہیں خلقھن اور بعض علمائے اہل تعبیر میں قضااء فراغ تحریر کیا ہے اور کہا ہے کہ قضاائھن کے معنی ہیں فرغ من خلقھن۔

(۱۱) علم جیسے الاحاجۃ فی نفس یعقوب قضاھا کہ یہاں پر قضاھا کے معنی ہیں علمھا (۱۲) قول جیسے واللہ لیقضی بالحق اے اسی یقول الحق۔

(۱۳) تقدیر جیسے فلما قضینا علیہ الموت یعنی قدرنا۔

(۱۴) قضا فیصل فی حکم یعنی حکم میں فیصلہ کرنا جیسے ولو لا اجل مسمی لیقضی بینہم اسی معنی سے کہا جاتا ہے قضی الحاکم یعنی حاکم نے حکم کا فیصلہ کر دیا اور جبکہ کوئی عمل محکم ہو جاتا ہے تو اسکی نسبت کہا جاتا ہے قضی شاعر کہتا ہے

وعلیہما مسرودتان قضاھما داود اوضع السوالغ تتبع

تیسری فصل صفاتِ سلبیہ کے بیان میں

اور صفاتِ سلبیہ سے وہ جہتیں مراد ہیں جنہاں حق تعالیٰ کی مقدس ذات کے لیے ثابت ہونا محال اور اونکے ضد اور کائنات ہونا ضروری ہے اور اونکا ضابطہ یہ ہے کہ ذات کا اونکے ساتھ موصوف ہونا نقص اور اونکے ضد اور کمال کے ساتھ موصوف ہونا کمال ہو۔ اور چونکہ حق تعالیٰ کا ہر ایک نقص سے منزہ ہونا اور ہر ایک کمال کے ساتھ موصوف ہونا لازم ہے لہذا حق تعالیٰ کا صفاتِ مذکورہ سے منزہ ہونا اور اونکے ضد اور کمال کے ساتھ موصوف ہونا لازم ہو گا۔ اور اس مطلب کی مختصر عبارت میں طرح تقریر ہو سکتی ہے کہ اگر صفاتِ سلبیہ کے ساتھ موصوف ہونا نقص ہے تو حق تعالیٰ کا اونکے ساتھ موصوف ہونا محال ہو گا لکن صفاتِ مذکورہ کے ساتھ موصوف ہونا نقص ہے پس حق تعالیٰ کا اونکے ساتھ موصوف ہونا محال ہو گا۔ اور اس مطلب کو دوسری عبارت میں طرح بھی بیان کر سکتے ہیں کہ واجب تعالیٰ کا صفاتِ مذکورہ کے ساتھ موصوف ہونا نقص ہے اور جن صفات کے ساتھ موصوف ہونا نقص ہے اونکا ثابت ہونا محال ہے پس صفاتِ مذکورہ کا ثابت ہونا محال ہو گا۔ اس مقام پر صفاتِ سلبیہ میں سے بعض مشہور صفتوں کا تذکرہ مناسب ہے اور وہ کئی ہیں۔

پہلی صفت ترکیب کا مطلقاً محال ہونا خواہ واجب کا غیر واجب سے مرکب ہونا فرض کیا جائے یا غیر واجب کا واجب سے مرکب ہونا فرض کیا جائے۔ خواہ اجزاء خارجیہ سے مرکب ہونا فرض کیا جائے یا اجزاء ذہنیہ سے مرکب ہونا فرض کیا جائے۔ پس واجب تعالیٰ کا غیر سے مرکب ہونا اس لیے محال ہے کہ ہر ایک مرکب اپنے اجزاء کی طرف محتاج ہو تا ہے جو اس (مرکب) کے غیر خود ہیں پس اگر واجب تعالیٰ کا مرکب ہونا فرض کیا جائے گا تو اس (واجب) کا وجود میں اپنے اجزاء کی طرف

۱۵ اجزاء خارجیہ سے وہ اجزاء مراد ہیں جنہیں سے ہر ایک جزو دوسرے جزو اور اپنے مجموع کے مفاد پر اور اوپر محمول نہ ہو سکتا جیسے کسی مکان کیلئے کسی دیوار یا درخت یا لکڑیاں وغیرہ ۱۲ اجزاء ذہنیہ سے وہ اجزاء مراد ہیں جنہیں سے ہر ایک جزو دوسرے جزو اور اپنے مجموع کے ساتھ متحد ہو اور اوپر محمول ہو سکتا ہو جیسے انسان کے لیے جواں اور ناطق ۱۲

محتاج ہونا لازم آیتگا جو بوجہ وجود کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا۔ اور غیر واجب کا واجب سے مرکب ہونا
اسلیے محال ہے کہ ترکیب حقیقی میں ہر ایک جز کا دوسرے جز کی طرف محتاج ہونا ضروری ہے پس
اگر غیر واجب کا واجب سے مرکب ہونا فرض کیا جائیگا تو واجب کا محتاج ہونا لازم آیتگا۔
و بوجہ وجود کے منافی ہونا معلوم ہو چکا ہے اور اگر ارون اجزا میں سے ہر ایک جز کا دوسرے جز کی
طرف محتاج ہونا فرض نہ کیا جائیگا تو مرکب حقیقی حاصل نہ ہوگا جیسے کسی چیز کا انسان اور اس سے
مرکب فرض کرنا جو اس (انسان) کے پہلو میں افتادہ ہو کہ ایسی صوت میں مرکب حقیقی کا حاصل
نہ ہونا نہایت واضح ہے۔ اور اگر ایک جز نہ کا دوسرے جز کی طرف محتاج ہونا اور دوسرے جز کا
پہلے جز کی طرف محتاج نہ ہونا فرض کیا جائیگا تب بھی مرکب حقیقی حاصل نہ ہوگا جیسے سیاہ جسم کہ وہ
اگرچہ سیاہی کا جسم کی طرف محتاج ہونا معلوم ہے مگر جسم اوس (سیاہی) کی طرف محتاج نہیں ہے
اسلیے کہ سیاہی اور جسم کے مجموعہ کو صفت و موصوف کہنا صحیح ہوگا اور مرکب حقیقی کہنا صحیح نہ ہوگا۔
لکن واجب تعالیٰ کے لیے کسی صفت کا ہونا بھی محال ہے۔ اور مرکب حقیقی دراصل وہ مرکب ہے
جس کا ہر ایک جز دوسرے جز کی طرف محتاج ہو جیسے تخت اور کرسی وغیرہ ایسے تخت و کرسی کا مادہ
او کی ہیئت کی طرف محتاج ہے اور او کی ہیئت ان کے مادہ کی طرف محتاج ہے پس اگر واجب الوجود
سے مرکب حقیقی کا حاصل ہونا فرض کیا جائیگا تو واجب کا اپنے غیر کی طرف محتاج ہونا لازم آیتگا لکن
واجب کا محتاج ہونا محال ہے لہذا واجب الوجود سے مرکب ہونا بھی محال ہوگا۔

دوسری صفت محل حوادث نہ ہونا۔ اور واجب تعالیٰ کا محل حوادث ہونا کئی وجوہ سے باطل ہے

۱۔ اس مطلب کی فی الجملہ توضیح یہ ہے کہ مرکب کی دو قسمیں ہوتی ہیں پہلی قسم وہ ہے جس پر آثار اجزاء کے علاوہ کوئی مخصوص
اثر مرتب نہ ہو جیسے انسان اور تہر کا مجموعہ اسکو محض فرضی کہنا درست ہے۔ دوسری قسم وہ ہے جس پر آثار اجزاء
علاوہ کوئی مخصوص اثر بھی مرتب ہو اور او کی بھی دو قسمیں ہیں۔
اول یہ کہ اوس میں باعتبار ذہن ایسی ہیئت اجتماعی ملحوظ ہو جسکی وجہ سے آثار خصوصہ حاصل ہوں جیسے لشکر اور صف وغیرہ
دوم یہ کہ اوس میں باعتبار خارج ایسی ہیئت یا صورت موجود ہو جسکی وجہ سے آثار خصوصہ حاصل ہوں جیسے
تخت۔ کرسی اور میز وغیرہ۔ پس پہلی دونوں قسمیں مرکب حقیقی سے خارج ہیں۔ اور دوسری قسم مرکب حقیقی میں داخل ہے
جس میں اجزاء کا باہم محتاج ہونا لازم ہے جو حق تعالیٰ کی ذات مقدسہ پر جائز نہیں ہے ۱۲

پہلی وجہ۔ یہ کہ حادث پر عدم مطلق کا سابق ہونا اور حادث کا اوس (عدم مطلق) کے ساتھ
 مسبوق ہونا لازم ہے اور عدم کا وجوب وجود کے منافی ہونا معلوم ہو چکا ہے۔ اس کے علاوہ یہ
 کہ اگر حادث کا واجب الوجود کی ذات مقدسہ میں موجود ہونا نقص ہے تو واجب الوجود کا
 ناقص ہونا لازم آئیگا جو ممکن کی شان ہے پس اگر حادث کا واجب الوجود کی ذات مقدسہ میں
 موجود ہونا فرض کیا جائیگا تو اوسکا ممکن ہونا لازم آئیگا اور اگر اوس (حادث) کا ذات واجب میں
 موجود ہونا کمال ہے تو انکمال بالغیر اور مسبوق بنقص ہونا لازم آئیگا جسکا باطل ہونا معلوم ہے
 اور بعض اہل تشکیک نے اس دلیل پر یہ اعتراض کیا ہے کہ واجب تعالیٰ کا ناقص ہونا اور اس وقت
 لازم آئیگا جبکہ وہ کسی دوسری صفت کمال کے ساتھ موصوف نہ ہو جسکا زائل ہونا اس کمال
 ساتھ موصوف ہونے میں شرط ہو پس کہہ سکتے ہیں کہ حق تعالیٰ کی مقدس ذات کا نوعی کمال

۱۔ حادث سے وہ موجود خارجی مہم ہے جو مسبوق بغیر ہو خود دونوں (حادث وغیرہ) کا زمانہ ایک ہو جیسے ہاتھ اور کبھی کے
 زمانہ کا ایک ہونا یا غیر کا زمانہ اوس (حادث) کی زمانہ پر مقدم ہو جیسے حضرت آدم علیہ السلام کے زمانہ کا حضرت نوح علیہ السلام
 زمانہ پر مقدم ہونا پس حق تعالیٰ کی مقدس ذات کا ایسے حادث کیسے ممکن ہو جائیگا جو ناقص انشراح ہو اور موجود خارجی
 نہ ہو۔ اور بعض لوگوں کا خیال ہے کہ حق تعالیٰ کا محض حوادث ہونا تمام فرقوں کے نزدیک لازم ہے اگرچہ وہ اپنی زبان
 سے واجب تعالیٰ کو محض حوادث ہونے سے منترہ بتاتے ہیں پس فرقہ اشاعرہ کے نزدیک اوسکا ایسے محض حوادث ہونا
 لازم آئیگا کہ حق تعالیٰ کے زید کو پیدا کرنے کے بعد اوسکے پیدا کرنے پر قادر نہیں ہے حالانکہ پیدا کرنے سے پہلے وہ قادر
 ہونیکے ساتھ موصوف تھا اسی طرح جب وہ موجود ہو جائیگا تو صادق آئیگا کہ حق تعالیٰ اوسکا خالق ہے اوسکے وجود
 ہونے کا عامل ہے اوسکی صورت کا دیکھنے والا ہے اوسکی آواز کو سننے والا ہے اور اوسکو نماز پڑھنے کا حکم دیتا ہے حالانکہ
 اوسکے موجود ہونے سے پہلے ان صفات کے ساتھ موصوف نہ تھا اور فرقہ معتزلہ کے نزدیک اوسکا محض حوادث ہونا
 اس لیے لازم آئیگا جب حق تعالیٰ کسی شے کے موجود کرنے کا ارادہ کرتا ہے تو اوسمیں صفت مہمیت پیدا
 ہوتی ہے اور جب کسی چیز کے معدوم کرنے کا ارادہ کرتا ہے تو اوسمیں صفت کارمیت حاصل ہوتی ہے اور جب
 آواز میں پیدا ہوتی ہیں تو اوسمیں صفت سامعیت اور جبکہ الحوان (زنگ) پیدا ہوتے ہیں تو اوسمیں صفت
 مبصریت حاصل ہوتی ہے۔ اسی طرح ابو الحسین بصری کے نزدیک ہر ایک معلوم کے پیدا ہونے پر حق تعالیٰ
 کے لیے صفت عالمت حادث ہوتی ہے جو اوسکے پہلے نہ تھی۔ اور ظالمیہ کے نزدیک اوسکا ایسے محض حوادث
 ہونا لازم آئیگا کہ اوسکے نزدیک حق تعالیٰ کو ہر ایک حادث چیز سے نسبت ہوتی ہے جو فیلیت میحت۔ اور بقدر
 کہ ساتھ بدلتی رہتی ہے اور خیال درست نہیں ہے ایسے کہ امور مذکورہ ناقص انشراح ہیں اور موجود خارجی نہیں ہیں
 لہذا فرقہ مذکورہ کے مسلک کی بنا پر حق تعالیٰ کا محض حوادث ہونا لازم نہ آئے گا ۱۲

کہ ساتھ موصوف ہونا کافی ہے جسکے افراد یکے بعد دیگرے وارد ہوتے ہیں اور ہر ایک فرد کے
 حاصل ہونے میں دوسری فرد کا زائل ہونا شرط ہو جیسا کہ حکما نے حرکات افلاک میں بیان کیا ہے
 اور اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ہر ایک فرد کا حادث ہونا طبیعت کے حادث ہونے کو
 مستلزم ہے اور جو چیز کہ حادث سے خالی نہ ہو ضرور ہے کہ وہ بھی حادث ہو پس لازم آئیگا کہ
 واجب تعالیٰ بھی حادث ہو۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ اس تقدیر پر لازم آئیگا کہ ازل میں ذات
 واجب الوجود ہر ایک فرد حادث سے خالی ہو اسلیے کہ حادث کا ازل میں موجود ہونا محال ہے
 پس واجب تعالیٰ کا ناقص ہونا لازم آئیگا۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ واجب الوجود کا جملہ کمالات
 کے ساتھ بالفعل موصوف ہونا ضروری ہے اور صوت مذکورہ میں صرف بعض کمالات کے ساتھ
 بالفعل موصوف ہونا اور بعض آخر کے ساتھ بالقوة موصوف ہونا مذکور ہے جو ممکن کی شان ہے
 پس اگر ذات واجب الوجود کا بعض کمالات کے ساتھ موصوف ہونا اور بعض کے ساتھ
 موصوف نہ ہونا فرض کیا جائیگا تو اسکا ممکن ہونا لازم آئیگا۔ اور اس مطلب کی مختصر عبارت
 میں یہ تقریر ہو سکتی ہے کہ ذات واجب الوجود کا جملہ صفات کمالات کے ساتھ بالفعل موصوف
 ہونا لازم ہے حالانکہ صوت مذکورہ میں بعض کمالات کا بالفعل موجود نہ ہونا فرض کیا گیا ہے۔
 دوسری وجہ۔ یہ کہ اگر حق تعالیٰ کا محل حادث ہونا فرض کیا جائیگا تو اسکی ذات کا تغیر
 لازم آئیگا حالانکہ اسکی ذات کا متغیر ہونا محال ہے۔ اور اس مطلب کی فی الجملہ شرح یہ ہے
 کہ صفات واجب تعالیٰ کا عین ذات ہونا ثابت ہو چکا ہے پس اگر اسکی صفات کا تغیر
 ہونا فرض کیا جائیگا تو اسکی ذات کا متغیر ہونا لازم آئیگا اور اس مطلب کی تقریر میں یہی کہہ سکتے ہیں
 کہ اگر واجب الوجود کا صفات حادثہ کے ساتھ موصوف ہونا فرض کیا جائیگا تو واجب
 تعالیٰ کا ایک ہی ساتھ حادث و قدیم ہونا لازم آئیگا جسکا باطل ہونا بدیہی ہے۔

تیسری وجہ۔ یہ کہ ذات واجب الوجود کا جن اوصاف کے ساتھ موصوف ہونا فرض
 کیا جائیگا اسکا بالفعل محال ہونا ضروری ہے پس اگر ذات واجب کسی صفت حادثہ کے ساتھ

موصوف ہونا فرض کیا جائیگا تو حادث کا قدیم ہونا لازم آئیگا اور حادث کا قدیم ہونا باطل تو
لہذا او کا حادث کے ساتھ موصوف ہونا بھی باطل ہے۔

بعض لوگوں سے اس مقام پر یہ اعتراض نقل کیا گیا ہے کہ اگر اس دلیل میں تغیر سے محض موصوف
کا ایک حال سے دوسرے حال کی طرف منتقل ہو جائے تو مصادره لازم آئیگا
اس لیے کہ اس معنی سے تغیر کا صحیح نہ ہونا اول بحث ہے پس اسی کو استدلال میں پیش کرنا
اور مصادره پر متعل ہو گا اور اگر تغیر سے موصوف کی ذات کا بدل جانا یا تکمیل بغیر ہونا مراد
لیا گیا ہے تو صغریٰ ممنوع ہے اس لیے کہ اگر حادث کا ذات واجب الوجود کے لیے معلول ہونا
فرض کیا جائیگا تو اسکی ذات کا بدل جانا یا تکمیل بغیر ہونا لازم نہ آئیگا بلکہ اسکی صفت کا
بدل جانا لازم ہو گا اور یہ اعتراض ضعیف ہے اس لیے کہ ہم دوسری شق کو اختیار کرتے ہیں
اور صغریٰ کا منع کرنا درست نہیں ہے جسکی وجہ دلیل میں مذکور ہے اور اسکا محال یہ ہے
کہ صفات واجب کا عین ذات ہونا ثابت ہے پس صفت اور ذات میں تفرقہ نہ کیج
نہ ہو گا۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر حادث کے معلول ذات فرض کر نیسے ذات کا اسکو اپنے
اختیار سے پیدا کر لینا مراد ہے تو اس (ذات) کا حادث مفروض کے قبل اپنے کمال سے
خالی ہونا لازم آئیگا جو مستلزم نقص ہے اور اگر اس (حادث) کا بدون اختیار پیدا ہو جانا
مراد ہے تو ذات واجب الوجود کا موجب ہونا لازم آئیگا حالانکہ اسکا ماحل مختار ہونا مفرغ واجب
تیسری صفت۔ صانع عالم کا ہم ہونا باطل ہو اور اس طلب کی جہوں کو ساتھ استدلال کرنا ممکن ہے
پہلی وجہ۔ اگر واجب تعالیٰ کا ہم ہونا فرض کیا جائیگا تو اسکا مرکب ہونا لازم آئیگا اس لیے
کہ ہر ایک جسم کا ابعاد ثلثہ کے ساتھ موصوف ہونا معلوم ہے حالانکہ واجب تعالیٰ کا مرکب
ہونا باطل ہو چکا ہے۔

دوسری وجہ۔ اگر واجب تعالیٰ کا جسم ہونا فرض کیا جائیگا تو اسکا جوہر ہونا لازم آئیگا اور
کہ ہر ایک جسم جوہر ہوتا ہو حالانکہ حق تعالیٰ کا جوہر ہونا باطل ہو جسکی وجہ تقریباً کور ہوگی انشاء اللہ تعالیٰ

تیسری وجہ۔ اگر اوسکا جسم ہونا فرض کیا جائیگا تو اوسکا متخیز اور صاحب وضع ہونا لازم آئیگا حالانکہ اوسکا متخیز اور صاحب وضع ہونا باطل ہے جیسا کہ مذکور ہوگا انشاء اللہ تعالیٰ۔
چوتھی وجہ۔ اگر واجب تعالیٰ کا جسم ہونا فرض کیا جائیگا تو اوس کا حادث ہونا لازم آئیگا اس لیے کہ ہر ایک جسم کا حادث ہونا ثابت ہو چکا ہے۔

پانچویں وجہ۔ اگر واجب تعالیٰ کا جسم ہونا فرض کیا جائیگا تو اوسکا لوازم جسم کے ساتھ موصوف ہونا لازم ہوگا پس اگر جملہ لوازم کے ساتھ موصوف ہوگا تو صدیق کا مجتمع ہونا لازم آئیگا جیسے اوسکا متحرک و ساکن ہونا۔ زائد و کم ہونا اور جہات میں موجود ہونا وغیرہ اور اگر بعض لوازم کے ساتھ موصوف ہوگا تو حجج بلا مرجح لازم آئیگی۔ اب اگر کسی دوسری چیز کا اوسکو بعض لوازم کے ساتھ موصوف کر دینا فرض کیا جائیگا تو اوسکا اپنے غیر کی طرف محتاج ہونا لازم آئیگا۔

چھٹی وجہ۔ اگر واجب تعالیٰ کا جسم ہونا فرض کیا جائیگا تو اوسکا تنہا ہی ہونا لازم ہوگا کیونکہ شکل مخصوص یا مقدار مخصوص کا موجود ہونا ضروری ہے۔ پس اگر اس شکل و مقدار کا معلول ذات ہونا فرض کیا جائیگا تو حجج بلا مرجح لازم آئیگی اور اگر اوس کا معلول غیر ہونا فرض کیا جائے گا تو محتاج ہونا لازم آئے گا۔

ساتویں وجہ۔ اگر حق تعالیٰ کا جسم ہونا فرض کیا جائیگا تو اوسکا اپنی مخلوقات کے مشابہ اور مثل ہونا لازم آئیگا ایسے کہ صوت مذکورہ میں اوسکا لوازم جسم کے ساتھ موصوف ہونا ضروری ہوگا جنہیں جملہ اجسام مشترک ہیں حالانکہ اوسکا کوئی مثل و نظیر نہیں ہے جس پر قول باری تعالیٰ ایسے کمثلہ شئی دلالت کرتا ہے اور اوسکی شرح آئندہ مذکور ہوگی انشاء اللہ تعالیٰ۔

اور حق تعالیٰ کا جسم و جہانیاات سے منزہ ہونا جملہ عقلاء کے نزدیک مسلم اور فروع از بحث ہو۔ لیکن باوجود اسکے کئی شخصوں سے حق تعالیٰ کے جسم ہونے کا قول منقول ہوا ہے۔ پس بعض سے جنہیں مقاتل ابن سلیمان بھی داخل ہیں منقول ہوا ہے کہ حق تعالیٰ گوشت اور خون سے مرکب ہے اور بعض سے منقول ہوا ہے کہ حق تعالیٰ ایسا نور ہے جو سفید چاندی کے ٹکڑے کی طرح درخشندہ

اور اوسکا طول اپنے بالشت سے سات بالشت کا ہے اور بعض سے منقول ہوا ہے کہ وہ آدمی کی صوت ہے۔ پس بعض نے بیان کیا ہے کہ وہ نوجوان امر دج کے سر پر چوڑی چوڑی کھونگر والے بال ہیں۔ اور بعض نے بیان کیا ہے کہ وہ بوڑھا ہے اور اوسکا سر اور ڈاڑھی سفید مائل بسیا ہی ہے۔ اور علامہ حلی علیہ الرحمہ نے حنابلہ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ حق تعالیٰ جسم رکھتا ہے اور عرش پر بیٹھا ہے اور اس کے ہر طرف میں اپنے بالشت سے چھ بالشت نکلا رہتا ہے اور یہ کہ وہ ہر جمعہ کی رات کو ایک گدھے پر سوار ہو کر اترتا ہے اور صبح تک نڈا دیتا ہے ہل من مستغفر (آیا کوئی استغفار کر نہ ادا ہی) اور داؤد سے منقول ہوا ہے کہ۔

اعفونی عن الفرج واللحیۃ واسئلونی عما اور اعدک کم محکم پیشا بگاہ اور ڈاڑھی سے معاف کروا بی کمال اور اوس سے یہ بھی منقول ہوا ہے کہ اوسکا معبود ایسا جسم ہے جس میں گوشت اور خون اور اعضا اور جوارح موجود ہیں اور یہ کہ اوسنے طوفان نوح پر اسقدر گریہ کیا کہ اوسکی دونوں آنکھیں آنسو کر آئیں اور جبکہ اوسکی آنکھیں دکھنے لگیں تو فرشتوں نے عیادت کی۔ اور جناب قاضی نور اللہ شوستری علیہ الرحمہ نے بیان فرمایا ہے کہ شہرستانی نے اپنی کتاب مل و نخل میں اس امر کی تشریح کی ہے کہ مضر اور کمس اور احم بھی اور بعض دیگر اہل سنت قائل ہوئے ہیں کہ اوسکا معبود ایسی صوت ہے جس میں اعضا اور اجزاء موجود ہیں اور امام فخر الدین رازی سے نقل کیا ہے کہ اوسکا ذہن اپنے رسالہ فیضیل مذہب شافعی میں احمد بن حنبل کی نسبت تحریر فرمایا ہے کہ وہ تکلمین کے تشریح کرنے پر حد درجہ کا انکار کرتے تھے اور ان لوگوں کے ان اقوال کا منشا بعض قضایاے وہیمیہ اور ظواہر بعض آیات اور بعضی بے سرو پار و آئین ہیں مثلاً وہ کہتے ہیں کہ ہر ایک موجود یا جسم ہے یا کسی جسم میں قائم ہے اور اربک اوسکا جسم میں قائم ہونا باطل ہے لہذا اوسکا جسم ہونا معین ہوا یا کہتے ہیں کہ ہر موجود یا متخیر ہو گا یا متخیر میں قائم ہو گا چونکہ چیز میں قائم ہونا باطل ہے لہذا اوسکا متخیر ہونا ضروری ہو گا اور جیسے آیہ شریفہ جاء ربک اور قول واجب تعالیٰ الرحمن علی العرش استوی ہے اور ان کے اس استدلال کا لغو ہونا بہت ظاہر ہے

اسی لیے کہ ہر موجود کا جسم یا جسمانی یا متخیز اور حال میں منحصر ہونا محض وہی ہے اور ظواہر آیات کا جواب
مذکور ہو چکا۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ عقلاء کے نزدیک وہ نقلی امور جو بریان عقلی کے مخالف ہوں
اونکا تاویل کرنا لازم ہے اور ایسے دو رکارا اقوال کے رد کرنے میں اشتغال کرنا تفسیر وقت ہی
البتہ اس مقام پر ایک ضروری مطلب سے تعرض کرنا لازم ہے اور وہ یہ ہے کہ بعض روایات
واقوال میں حق تعالیٰ کے جسم ہونے کا قول ہشام ابن حکم اور ہشام بن سالم کی طرف منسوب
ہوا ہے حالانکہ یہ دونوں بزرگوار حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام کے ثقات صحابہ میں سے
ہیں اسکے متعلق جناب سید مرتضیٰ علیہ الرحمہ نے اپنی کتاب شافی رد کتاب مغنی میں جو بعض
مخالفین کی تالیف ہے تحریر فرمایا ہے کہ حقیقت اس حکایت کی جو ہشام بن حکم سے منقول ہے
محض سیقت ثابت ہوتی ہے کہ وہ حق تعالیٰ کی نسبت کہتے تھے ہو جسم لاکھ لاکھ اجسام
اور ہمیں کوئی اختلاف نہیں ہو سکتا کہ یہ قول نہ تشبیہ ہے اور نہ کسی قاعدہ مسلمہ کے منافی ہے
بلکہ وہ تعبیر کی غلطی میں داخل ہو سکتا ہے جسکے ثابت کرنے یا نفی کرنے میں لغت کی طرف
رجوع کرنا معین ہے۔ اور ہمارے اکثر علماء اس امر کے قائل ہوئے ہیں کہ ہشام بن حکم نے عبارت
مذکورہ کو معتزلہ کے مقابلہ میں بریل معارضہ وارد کیا تھا اسی لیے کہ معتزلہ حق تعالیٰ کی نسبت اعتقاد
رکھتے تھے کہ وہ شے ہو لاکھ لاکھ اشیاء پس وہ ان لوگوں سے کہتے تھے کہ جس طرح کہ تم لوگ حق تعالیٰ کی
نسبت شے لاکھ لاکھ اشیاء کہتے ہو تو کیا وجہ ہے کہ اوسکی نسبت جسم لاکھ لاکھ اجسام نہ کہا جا
اور ظاہر ہے کہ جو شخص کسی مطلب کو ساتھ کسی شخص کو بطور معارضہ الزام دیتا ہے اوسکا قائل و
ہونا ضروری نہیں ہے پس ممکن ہے کہ ہشام بن حکم کو اس معارضہ سے فرقہ معتزلہ کے جواب کا
جمل کرنا مقصود ہو کہ وہ اس مسئلہ میں کیا کہتے ہیں یا اونکے جواب میں قاصر رہنے کا ظاہر کرنا
منظور ہوا اور اونکے مذہب کی حکایت میں جو بیان کیا جاتا ہے کہ حق تعالیٰ دراصل جسمیت کے
ساتھ موصوف تھا اور اوسکا طول سات بالشت تھا پس اس قسم کا قول اونسے جا خطا و نظام
کی سوا کسی نے نقل نہیں کیا اور اس حکایت کی سند میں جتنے لوگ واقع ہوئے ہیں وہ سب کے

مستم ہیں اور انہیں سے کوئی شخص قابل وثوق و اعتماد نہیں ہے جس کا قول ہشام ایسے بزرگوں کی شان میں مقبول ہو اور اصل کلام یہ ہے کہ کسی شخص کا مذہب اوسی وقت معلوم ہو سکتا ہے جبکہ وہ خود بیان کرے یا اوسکے مخصوص صحاب و رفقاء بیان کریں یا اوسکو ایسے لوگ نقل کریں جو مستم نہیں ہیں اور کسی شخص کا مذہب محض اوسکے دشمنوں کی نقل و حکایت سے ثابت نہیں ہو سکتا والا کسی شخص کے واقعی مذہب کا ثابت ہونا دشوار ہو جائیگا اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر ہشام بن حکم کا یہی مذہب ہو تاکہ وہ حق تعالیٰ کو حقیقت جہم جانتے ہیں تو ضرور تھا کہ اور لوگوں کے بیان سے وہ معلوم ہو جاتا اور اوسیں کسی قسم کا اشتباہ باقی نہ رہتا اور اس باب میں اونکا قول اوسی طرح معلوم ہو جاتا جس طرح کہ خوارزمی اور انکے اتباع کا مذہب معلوم ہو گیا ہے کہ وہ جمیہ و اجبیہ تعالیٰ کے قائل تھے اور بخلاف اوندہ کے جو ہشام بن حکم کی برأت پر اور حکایت مذکورہ کے دروغ ہونے کی دلالت کرتی ہیں یہ ہے کہ حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام نے اونکے بارہ میں ارشاد فرمایا ہے۔

لا تزال يا هشام مويلا بروح القدس { اے ہشام تم ہمیشہ مویذ روح قدس رہو گے جب تک کہ ما انصرتنا بلسانك - } اپنی زبان سے ہماری نصرت کرو گے۔

اسی طرح حضرت نے جبکہ بہت سے مشائخ شیعہ آپ کے پاس حاضر تھے اور آپ نے ہشام کو اوندے سب پر مقدم کیا تھا اور اپنے پہلو میں اوندے جگہ دی تھی اوندے بارہ میں ارشاد فرمایا تھا

هذا ناصرا بالقلبة ویدلنا ولسانك { یہ اپنے دل اور ہاتھ اور زبان سے ہماری نصرت کرنے والے ہیں } حالانکہ ہشام اس وقت حدیث اسن اور نو جوان تھے۔ اسی طرح حضرت نے اوندے بارہ میں ارشاد فرمایا

هشام ابن الحكم رائد حقنا و سائق قولنا المويلا احمد قنا الان فاعلمنا احمل احمل لنا فمن تبعه و تبع امره تبعنا و من خالفه و اختلف فيه فخذنا فخذنا و اختلفنا

ہشام بن حکم ہمارے حق کی محافظت کرنے والے ہیں اور ہمارے قول کے پیلا بننے والے ہیں ہماری صداقت کی تائید کرنے والے ہیں۔ ہمارے دشمنوں کے باطل کو دفع کرنے والے ہیں۔ پس جو شخص کہ اوندے بارہ میں امر کا اتباع کرے گا وہ ہمارا اتباع کرے گا اور جو شخص کہ اوندکی مخالفت کرے گا اور اوندکے بارہ میں الحاد و گستاخی کرے گا وہ ہمارا دشمن ہوگا اور ہمارے ساتھ نہ رہے گا۔

اسی طرح حضرت کا انکو مناظرہ اور بحث کر نیکی لیے مامور کرنا اور لوگوں کو اونسے ملاقات کر نیکی کی
 حث و ترغیب کرنا معلوم ہے۔ پس ایسی صوت میں کوئی عاقل اور فہم طرف ایسے مہمل قول کو
 کیونکر منسوب کر سکتا ہے کہ اونکا پروردگار اپنے بالشت سے سات بالشت کا تہا بلکہ اگر
 اونپر ایسے رکیک عقیدہ کا دعویٰ کیا جائے تو معاذ اللہ حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام میں
 قبح لازم آتیگی ایسے کہ ہشام کا حضرت کے مخصوص صحاب میں داخل ہونا اور اونکا اپنے
 مذہبی عقائد کو حضرت سے اخذ کرنا معلوم ہے پس اگر کسی اعتقاد شیعہ کی ہشام بن حکم کی طرف نسبت
 دیجائیگی تو لازم آتیگا کہ حضرت ہی اوس (اعتقاد) میں اونکے شریک ہوں ایسے کہ اگر ہشام کا مذکورہ
 بالا عقیدہ کو اختیار کرنا فرض کیا جائے تو کیا وجہ ہے کہ حضرت نے اپنی ناراضی کا اظہار نہ فرمایا
 اور اونکو اپنے یہاں کی آمد و رفت سے منع نہ کیا کیونکہ جو شخص ایسے اعتقاد فاسد اور مذہب شیعہ
 اقدام کرتا ہو وہ اس قسم کی توہین کا ضرور مستحق ہے اور جبکہ حضرت سے اونکی نسبت منجملہ امور مذکورہ
 کوئی امر ظاہر نہیں ہوا تو معلوم ہوا کہ وہ ایسے فاسد عقیدہ کے اختیار کرنے سے بالکل بری تھی۔
 اور علامہ مجلسی علیہ الرحمہ نے اولاً حضرت امام موسی کاظم علیہ السلام کی اس حدیث کو ذکر فرمایا ہے
 کہ راوی نے حضرت سے اوس قول کی نسبت سوال کیا جسکے ہشام بن حکم حسیثہ اجبتہ
 اور ہشام بن سالم صورت واجب تعالیٰ میں قائل تھے پس حضرت نے تحریر فرمایا کہ۔

دع عنک حیدۃ الحیوان واستعذ
 بالله من الشیطان لیس القبول
 ما قال الھشامان۔
 قائل ہوئے ہیں وہ صحیح نہیں ہے۔

بعد ازان بیان کیا ہے کہ ہشامین کی جلالت قدر اور اون دونوں قولوں سے اونکے بری ہونے
 میں کسی قسم کا شبہ نہیں ہے۔ اور جناب سید مرتضیٰ علیہ الرحمہ نے کتاب شافی میں انکی برأت پر
 اولہ شافیہ قائم فرمائی ہیں اور کیا عجب ہی کہ مخالفین نے ان دونوں قولوں کو ان دونوں بزرگوں
 کی طرف محض اپنے عناد اور عداوت کی وجہ سے منسوب کیا جو بطرح کہ ان لوگوں نے زرارہ

و غیرہ کی طرف جو اکابر محدثین سے ہیں مذاہب شیعہ کو منسوب کیا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ ان لوگوں نے اون ہشائین کے کلام کو سمجھنا نہ ہو اسلئے کہ اون دونوں سے منقول ہوا ہے کہ وہ یثرب کی نسبت کہتے تھے انہ جسم لاکا لاجسام و صورۃ لاکالصور۔ پس شاید کہ اون دونوں نے جسم سے حقیقت قائمہ بالذات کو اور صوت سے ماہیت کو مراد لیا ہو اگرچہ واجب تعالیٰ پر لفظ جسم اور صوت کے اطلاق کرنے میں اونہوں نے خطا کی ہو محقق و دوانی کہتے ہیں کہ فرقہ مشبہ بعض ایسے لوگ ہیں جو حق تعالیٰ کی حقیقت جسم جانتے ہیں بعد ازاں ان لوگوں نے مقام تفصیل میں اختلاف کیا ہے پس بعض نے کہا ہے انہ مرکب من لحم و دم اور بعض نے کہا ہے ہوں نور متلا کا لسیکۃ البیضاء طولہ سبعة اشبار لبشر لنفسہ اور بعض کہتے ہیں انہ علی صورۃ انسان کہ حق تعالیٰ انسانی صوت کے ساتھ موصوف ہے پس انہیں سے بعض لوگوں کا قول ہے انہ شباب امرہ جعد قطط۔ بعض لوگوں کا قول ہے انہ شیخ اشمت الرأس الحجیۃ اور بعض لوگ اس امر کے قائل ہیں کہ وہ جہت فوق میں ہے اور عرش کے بالائی کنارہ سے ملا ہوا ہے اور اوپر حرکت کرنا اور تنقل ہونا اور جہات کا بدلنا جائز ہے اور کہتے ہیں یا ط العرش تحته اطيح الوحل الجدید تحت الراكب الثقیل وهو یفصل عن العرش بقدر رابع اصابع۔ اور بعض لوگ قائل ہیں کہ وہ عرش کے محاذات میں موجود ہے اور اس سے ملا ہوا نہیں ہے اور اس کو عرش سے جو فاصلہ ہے وہ مسافت تنابہیہ ہے اور بعض نے کہا ہے اس کے فاصلہ کی مسافت غیر تنابہی ہے اور اس قائل نے اس امر کا لحاظ نہیں کیا کہ غیر تنابہی چیز دو حدوں کے اندر کیونکر محصور و محدود ہو سکتی ہے اور بعض لوگوں نے اپنے مذاہب کو پوشیدہ کر کے بلکہ (بلا کیف) کے قول کو اختیار کیا ہے پس وہ کہتے ہیں ہو جسم لاکا لاجسام و لہ حیثہ لاکا لاجیاز و نسبتہ الی حیثہ لیست کنسبۃ لاجسام الی اشیاء رھا۔ اور سطح یہ لوگ باری تعالیٰ سے جسم کے جملہ خواص و لوازم کے نفی کرتے ہیں تاہیکہ فقط جسم کا نام باقی رہ جاتا ہی اور ان سے اور عرش اس کے نیچے یا سطح جزا یا جو سطح نیا بالان جو بل سو گرنیچہ جزا یا ہو و وہ عرش سے بقدر چار چار و محمل کی نظر ہوا ہے

لوگوں کی تفسیر نہیں ہو سکتی بخلاف اون لوگوں کے جو ہم کی تفسیر کرتے ہیں اور شہرستانی نے اپنی کتاب
 مل نخل میں کعبی سے نقل کیا ہے کہ ہشام بن حکم کہتے تھے ہو جسم ذو الباعض له قدر من
 الاقدار ولكن لا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يشبهه: اور ہشام سے یہ قول بھی نقل
 کیا ہے کہ ہو سبعة اشبار لشبه لنفسه وانه في مكان مخصوص وجهة مخصوصة
 وانه يتحرك وحركته فعله وليست من مكان الى مكان۔ اور نیز کہتے ہیں ہو متنا
 بالذات غير متناه بالقدرة۔ اور ابو عیسیٰ وراق نے اون (ہشام بن حکم) سے نقل کیا ہے کہ
 حق تعالیٰ اپنے عرش سے ملا ہوا ہے اور اوسکا کوئی جز عرش سے فاضل نہیں ہے سطح عرش کا
 کوئی جز اوس سے ضل نہیں ہے اور ہشام بن سالم نے کہا ہے انہ تعالیٰ علی صوره انسان
 اعلاہ مجوف واسفلہ مصمت وھو نور ساطع تیل لا اولہ حواس خمس یدور حل
 والنف واذن وعین وفم وولہ وفرۃ سوداء ونور اسود لکنہ لیس بلحم ولا دم۔
 پھر کہتے ہیں اور ہشام بن حکم نے جناب امیر المؤمنین علیہ السلام کے حق میں غلو کیا ہے تا اینکه حضرت کی
 نسبت کہل ہے انہ اللہ واجب الطاعة۔ اور کہتے ہیں کہ یہ ہشام بن حکم اصول میں صاحب غلو
 ہیں جائز نہیں ہے کہ وہ اپنے ان الزامات سے غافل ہوں جو انہوں نے معتزلہ پر وارد کیے ہیں
 اسلیے کہ یہ شخص جس چیز کو کہ دشمن پر بطور الزام وارد کرتے ہیں خود اوس سے علیحدہ رہتے ہیں اور وہ جو کلام
 کرتے ہیں اوسکا ظاہر اگرچہ تشبیہ ہوتا ہے لکن وہ اُس کے قائل نہیں ہوتے جیسا کہ انہوں نے خلاف
 الزام دیا تھا کہ تم کہتے ہو کہ بار تعالیٰ اپنے علم کی وجہ سے عالم ہے اور اوسکا علم اوسکی ذات ہے پس وہ

۱۔ وہ صورت انسان رکھتا ہے اوسکا بالائی حصہ خول ہے اور نیچے کا ٹھوس ہے اور وہ نور درخشندہ جو چھبھلا
 ہوا ہے اور اوسکے لیے جو اس جسم اور ہاتھ اور پاؤں اور ناک اور کان اور آنکھ اور منہ موجود ہے اور اوسکے بال گھنے
 سیاہ ہیں اور نور سیاہ ہے لکن وہ گوشت اور خون سے مرکب نہیں ہے ۲۔ اور شہرستانی کی اصل عبارت یہ ہے۔
 وهذا هشام بن الحكم صاحب غور في الاصول لا يجوز ان يغفل عن الزمات على المعتزلة
 فان الرجل وراء ما يلزمه على الخصم ودون ما يظلمه من التشبيه وذلك انه الزم العلات فقط
 انك تقول ان الباري تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته فيشارك المحدثات في انه عالم بعلم وبما سألني انه
 علمه انه فيكون عالماً بالعالين فالقول هو جسم كالأجسام وصورة كالأصوات له قدر كالأقدار
 الى غير ذلك الخ ۱۲

حادث چیزوں کا اس امر میں شریک ہو کہ وہ بھی علم کی وجہ سے عالم ہے اور اس امر میں مغائر ہو کہ اس کا
 علم اس کی ذات ہی پس وہ عالم ہوگا مگر باقی عالمین کی طرح نہ ہوگا پس سی طرح تم کیوں نہیں کہتے ہو کہ وہ
 جسم ہے مگر باقی اجسام کی طرح نہیں ہے اور یہ کہ وہ صوت ہے مگر باقی صورتوں کی طرح نہیں ہے اور یہ
 اس کے لیے مقدار ہی گنتی مقداروں کی طرح نہیں ہے الی غیر ذلک اتنے کلامہ۔ اور علامہ مجلسی نے
 بعد کچھ کچھ تحریر فرمایا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ بیان مذکور سے ظاہر ہو گیا کہ مخالفین نے جو اس قول
 شیعہ کو ہشامین کی طرف منسوب کیا ہے اس سے یا تو اخبار شیعہ کے رواۃ و علماء کا تخطیہ (خطا
 کی طرف نسبت دنیا) مطلوب ہے تاکہ انکی رائے کا خیف ہو نا ظاہر کیا جائے یا جبکہ انہوں نے
 مخالفین کو بہت سی چیزوں میں ان کے ساکت کر نیکی غرض سے الزام دینے تو مخالفین نے ان
 الزامات کو ان (رواۃ و علماء شیعہ) کی طرف منسوب کر دیا۔ اور حضرت ائمہ طاہرین علیہم السلام نے
 تفسیر کی وجہ سے یا اور مصالح کی سبب سے سکوت فرمایا اور عقائد مذکورہ سے ان کے بری ہونے کو ظاہر
 نہیں فرمایا اور یہ بھی ممکن ہے کہ خبر مذکور کا یہ مطلب ہو کہ جس قول کو ہم ہشامین کی طرف منسوب کرتے ہیں
 اس کے وہ قائل نہیں ہیں بلکہ ان کا قول اس کے خلاف ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ ہشامین نے اس مذہب
 فاسد کو قبل اسکے کہ وہ ائمہ ہدی علیہم السلام کی خدمت میں حاضر ہوں اختیار کیا ہو اس لیے کہ بعض علماء
 فی ہشام بن حکم کی نسبت بیان کیا ہے کہ وہ جہم بن صفوان کا مذہب کہتے تھے پس جبکہ وہ حضرت
 امام جعفر صادق علیہ السلام کی خدمت بابرکت سے مشرف ہوئے تو انہوں نے اس عقیدہ فاسد سے
 توبہ کی اور حضرت کے ارشاد کے موافق مذہب حق کو اختیار کیا۔ اور اس مطلب کی علامہ کراچی علیہ رحمۃ
 کی اس بیان سے بھی تائید ہوتی ہے جبکہ انہوں نے اپنی کتاب کذا الفوائد میں وارد کیا ہے
 کہ ہم ہشام سے اس لیے موالاة رکھتے ہیں کہ انہوں نے قول بالجہم کو جسکی وہ نصرت کرتے تھے ترک
 کر دیا تھا اور اپنی اپنی خطا کا اقرار اور اس سے توبہ کر کے مذہب حق کو اختیار کیا تھا اور اس واقعہ کی
 شرح یہ ہے کہ جب انہوں نے حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام کی خدمت میں پوچھنے کے لیے
 مدینہ منورہ کا قصد کیا اور حضرت نے ان سے ملاقات نہیں کی اور بعض لوگوں نے ان (ہشام)

بیان کیا کہ ہر حضرت نے یہ حکم دیا ہے کہ ہر حضرت کی خدمت میں اس وقت تک نہ پہنچائیں جب تک کہ تم جسمیت کے قائل ہو۔ سیکر ہشام نے قسم کھا کر بیان کیا کہ میں نے مذہب جسمیت اسی لیے اختیار کیا تھا کہ وہ میرے امام کے قول کی موافقت کرتا ہے پس جبکہ حضرت نے اس کا انکار فرمایا تو میں اس سے توبہ کرتا ہوں اسکے بعد ان کو حضرت نے اپنی خدمت میں طلب کیا اور غایب دی اور حضرت نے ہشام سے ارشاد فرمایا کہ حق تعالیٰ کسی شے سے مشابہت نہیں کرتا ہے اور کوئی شے اس سے مشابہت نہیں کرتی ہے اور جو کچھ کہ وہ ہم میں آتا ہے وہ اس کے خلاف ہے۔ اور حضرت سے یہ بھی منقول ہوا ہے کہ۔

سبحان من لا یعلم احد کیف هو | حق تعالیٰ ہر ایک نقصان سے منزہ ہوا ہے سو کوئی نہیں جانتا کہ
الاھو لیس کمثلہ شیء وھو السميع | وہ کیسا ہے۔ او کی مثل کوئی شے نہیں ہے۔ وہ سب سے
البصیر لا یحد ولا یحس ولا یتذکر | وہ محدود نہیں ہے۔ وہ محسوس نہیں ہے۔ اور البصیر اور البصیر
الا بصار ولا یحیط بہ شیء ولا ھو | ادراک نہیں کر سکتیں اور کوئی چیز اس کا احاطہ نہیں کر سکتی
جسم ولا صوره ولا بذی تخطيط | وہ نہ جسم ہے نہ صورت ہے اور اس کے لیے کوئی
ولا تحدید۔ | علامت اور تحدید نہیں ہے۔

چوتھی صفت کہ جوہر و عرض کے ساتھ موصوف نہ ہونا۔ اور حق تعالیٰ کا جوہر و عرض
کے ساتھ موصوف ہونا باطل ہے اس لیے کہ ان دونوں کے ساتھ لگن ہی موصوف ہوتا ہے اس لیے کہ
جوہر اپنے کمال میں عرض کا محتاج ہوتا ہے اور عرض اپنے وجود میں جوہر کی محتاج ہوتی ہے اور محتاج
ہونا ممکن کی شان ہے۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ جوہر سے وہ ممکن مراد ہوتا ہے جو اپنے وجود میں کسی موصوف
کا محتاج نہ ہو اور عرض سے وہ ممکن مراد ہوتا ہے جو اپنے وجود میں کسی موضوع کا محتاج ہو پس اگر
واجب تعالیٰ کا جوہر یا عرض ہونا فرض کیا جائیگا تو اس کا ممکن ہونا لازم ہے۔

۱۱۔ مختل ہے کہ وہ جاہلی سے ہو اس تقدیر پر اس کے معنی یہ ہونگے کہ وہ محسوس نہیں ہو سکتا اور مختل ہے کہ وہ جسم سے ہو
اس تقدیر پر اس کے معنی یہ ہونگے کہ وہ ہاتھ وغیرہ سے چھوا نہیں جاسکتا ۱۲۔ تخطيط کے معنی ہیں کسی زمین پر خط دیکر
اس کا معین کر لینا ۱۳۔ موضوع سے وہ محل مراد ہے جو وجود میں اپنے حال کا محتاج نہ ہو ۱۴۔

تثبیہ حکماء نے لفظ جوہر کا ہر اوس موجود پر اطلاق کیا ہے جو بنفسہ قائم ہو اور اس معنی سے حق تعالیٰ کی ذات مقدسہ پر لفظ جوہر کا اطلاق کرنا صحیح ہو گا لیکن اگر بسکہ اسماء الہی توقیفی ہیں جنہیں لفظ جوہر منقول نہیں ہوا۔ اس صورت میں لفظ مذکور کا حق تعالیٰ پر باعتبار شریع اطلاق کرنا صحیح نہ ہو گا۔ چنانچہ شاہزادہ عبدالعظیم کے اوس کلام میں جس کو انہوں نے حضرت امام علی نقی علیہ السلام پر عرض کیا تھا منقول ہے۔

انہ لیس بجسم ولا جوہر ولا عرض بل هو حق تعالیٰ جسم ہے نہ جوہر اور نہ عرض بلکہ وہ جسموں اور صورتوں کا جسم الاجسام ومصو الصور وخالق الاعراض سید کرنے والا اور اعراض جوہر کا خلق کرنے والا اور شہر کا والجوہر رب کل شیء ومالکہ ومحدثہ پروردگار اور اسکا مالک اور حادث کرنے والا ہے۔ پس بعض علماء سے جو منقول ہے کہ وہ لفظ جوہر کا واجب تعالیٰ پر اطلاق کیا کرتے تھے وہ صحت اطلاق کے لیے حجت و سند نہیں ہو سکتا۔

پانچویں صفت کہ واجب تعالیٰ کا مکانی نہ ہونا۔ اور اس مطلب پر کئی طرح استدلال کرنا ممکن ہے۔

پہلی دلیل۔ یہ کہ اگر واجب تعالیٰ کا مکان میں ہونیکے ساتھ موصوف ہونا فرض کیا جائیگا تو اس کا جسم ہونا لازم آئیگا لیکن اس کا جسم ہونا باطل ہو چکا ہے لہذا اس کا مکان میں ہونیکے ساتھ حیثیت ہونا بھی باطل ہو گا اور اس مطلب کی فی الجملہ شرح یہ ہے کہ مکملین میں مکان کے تین معنی مشہور ہیں۔ اول۔ بعد مجر عن المادۃ جو خارج میں موجود ہے جس کو بعد مفسطور بھی کہتے ہیں اور اس مذہب کو اشراقیین نے اختیار کیا ہے۔

دوم۔ بعد مہوم جو خارج میں موجود نہیں ہے لیکن اس کو وہم تجویز کرتا ہے اور اس کی فروع مہوم کے ساتھ بھی تعمیر کی جاتی ہے۔ اور اس مذہب کو متکلمین نے اختیار کیا ہے۔

سوم۔ جسم حاوی کی وہ سطح باطن جو جسم محوی کی سطح ظاہر کو مس کرتی ہے اور اس مذہب کو مشائیین نے اختیار کیا ہے۔

پس واجب تعالیٰ کا پہلے معنی سے مکانی ہونا ایسے باطل ہے کہ بعد مجرد کے مکان ہونے سے یہ مراد ہے کہ ممکن مادی کے ابعاد اوس (بعد مجرد) کے ابعاد منطبق ہوں۔ پس جب تک کہ ممکن کا صاحب ابعاد ہونا فرض نہ کیا جائیگا اور وقت تک بعد مجرد کا اوس کے لیے مکان ہونا معقول نہ ہوگا۔ پس چونکہ حق تعالیٰ کا جسم اور صاحب ابعاد ہونا باطل ہو چکا ہے لہذا اوس کے لیے پہلے معنی سے مکان کا فرض کرنا باطل ہوگا۔ اور دوسرے معنی سے واجب تعالیٰ کا مکانی ہونا بھی اسی قدر باطل ہوتا ہے ایسے کہ ممکن مادی کے ابعاد کا منطبق ہونا دونوں مذہبوں میں مشترک ہے۔

غایۃ الامر یہ ہے کہ دوسرے مذہب میں مکان کے ابعاد محض وہی ہونگے بخلاف پہلے مذہب کے کہ اوس میں مکان کے ابعاد کا خارج میں موجود ہونا مفروض ہے اور ظاہر ہے کہ تقریر استدلال کے جاری ہونے میں اس فرق کو کوئی دخل نہیں ہے۔ اور تیسرے معنی سے حق تعالیٰ کے صاحب مکان ہونیکا باطل ہونا نہایت اضحیح ہے ایسے کہ اوس میں مکان اور ممکن دونوں کا جسمانی ہونا مفروض ہی جنکا بغیر جسم کے متحقق ہونا محال ہے۔ اب چونکہ واجب تعالیٰ کا جسم و جسمانیات سے منزه ہونا ثابت ہو چکا ہے لہذا اوس کا مکان کو تیسرے معنی کے ساتھ موصوف ہونیکا باطل ہونا نہایت اضحیح ہوگا۔

دوسری دلیل۔ یہ کہ اگر حق تعالیٰ کے لیے کوئی مکان تجویز کیا جائیگا تو واجب تعالیٰ کا مکان کی طرف محتاج ہونا لازم آئیگا ایسے کہ جو موجود ممکن ہوگا اوسکا بغیر مکان کے موجود ہونا صحیح نہ ہوگا جیسا کہ وجدان صحیح حکم کرتا ہے اور چونکہ واجب تعالیٰ کا اپنے وجود اور لوازم ذاتیہ غیر کی طرف محتاج ہونا باطل اور مستلزم امکان ہے لہذا اوس کے لیے مکان کا فرض کرنا باطل ہوگا اور اس تقدیر پر بعض حضرات کا یہ قول درست نہ ہوگا کہ واجب تعالیٰ کا محض اپنے وجود اور لوازم ذاتیہ میں کسی غیر کی طرف محتاج ہونا باطل ہے لکن حق تعالیٰ کا امور خارجی میں کسی شے کی طرف محتاج ہونا کسی محدود پر مشتمل نہیں ہے جیسے اوسکا صفت از قیبت میں وجود مرزوق کی طرف محتاج ہونا پس ممکن ہوگا کہ واجب تعالیٰ محض صفت ممکن میں مکان کی طرف احتیاج رکھتا ہو اور اپنے وجود میں اوس (مکان) کی طرف احتیاج نہ رکھتا ہو اور اس قول کے درست نہ ہونے کی

یہ وجہ ہے کہ کسی ممکن کا بغیر اپنے مکان کے موجود ہونا مقبول نہیں ہے جیسا کہ یہی مذکور ہو چکا ہے۔
 اس صحت میں اگر حق تعالیٰ کا مکانی ہونا فرض کیا جائیگا تو اسکا اپنے وجود ہی میں مکان کی
 طرف محتاج ہونا لازم آئیگا۔ اور اس مطلب اس حدیث شریف سے ثابت ہوتی ہے جسکو
 کہ صدیق ابن بابویہ علیہ الرحمہ نے کتاب التوحید میں سلیمان ابن مہران سے نقل کیا ہے وہ (سلیمان
 بن مہران) کہتے ہیں کہ میں نے حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام کی خدمت میں عرض کیا کہ
 آیا حق تعالیٰ کی نسبت کسی شخص کا یہ کہنا کہ وہ مکان میں ہے جائز ہے یا نہیں پس حضرت نے ارشاد فرمایا کہ۔
 سبحان الله تعالى عن ذلك انه حق تعالى مکان سے منزه ہے اگر وہ کسی مکان میں ہوگا تو اس
 لوکان فی مکان لکان محدثاً لا ن
 الکائن فی مکان محتاج الی المکان
 والاحتیاج من صفات المحدث
 لا من صفات القديم۔
 کے صفات میں۔

اور جناب غفران مآب طاب ثراہ نے اس حدیث شریف کو نقل کر کے ارشاد فرمایا ہے کہ
 یہ حدیث دلیل عقلی کو متضمن ہے اور شاید کہ اسکا حاصل یہ ہو کہ جس چیز کا ممکن ہونا متصور ہوگا
 عقل اس بات کا حکم کرے گی کہ اسکا بدو ن مکان موجود ہونا ممکن نہیں ہے۔

میسری دلیل۔ اگر واجب تعالیٰ کے لیے کوئی مکان فرض کیا جائیگا تو مکان کا قدیم و جا
 ہونا اور ممکن و مکان میں سے ہر ایک کا اپنے وجود میں مستغنی ہونا یا ممکن کا بغیر مکان کے موجود ہونا
 لازم آئیگا اس لیے کہ اگر مکان کا ازلی ہونا تجویز کیا جائیگا تو قدیم و واجب کا متعدد ہونا اور ممکن و مکان
 میں سے ہر ایک کا دوسرے سے اپنے وجود میں مستغنی ہونا لازم آئیگا جسکی وجہ ظاہر ہے اور اگر مکان
 کا حادث ہونا تجویز کیا جائیگا تو مکان کے موجود ہونے سے پہلے واجب تعالیٰ کا بغیر مکان کے موجود
 ہونا لازم آئیگا جسکا ممکن ہونا مفروض ہے لکن از بسکہ قدیم کا متعدد ہونا یا ممکن کا بغیر مکان کے
 موجود ہونا باطل ہے اس لیے واجب تعالیٰ کے لیے کسی مکان کا تجویز کرنا بھی باطل ہوگا۔

اسکے علاوہ کہہ سکتے ہیں کہ اگر واجب تعالیٰ کے لیے مکان کا تجویز کرنا صفت کمال ہے تو اسکا ہمیشہ کسی مکان میں موجود ہونا اور اسکی طرف محتاج ہونا اور مکان کا قدیم ہونا لازم آئیگا اور اگر اسکی لیس مکان کا تجویز کرنا کمال نہیں ہے تو اس کے لیے مکان کا فرض کرنا عبث ہے یا موجب نقص ہوگا اور اس صوت میں یہ کہنا جائز نہ ہوگا کہ واجب تعالیٰ کسی مکان کو حادث کرے بعد ازان اس میں متکلم ہو سطح کہ کوئی جولاہہ کپڑا بٹاتا اور اسکو پہن لیتا ہے اس لیے کہ اس تقدیر پر واجب تعالیٰ کا ناقص یا مسبوق بنقص یا مکمل بغیر ہونا لازم آئیگا اور جولاہہ کی مثال کا ما نحن فیہ منطبق نہ ہونا واضح اس لیے کہ اوس (جولاہہ) کے محتاج اور ناقص ہونے میں کوئی محذور لازم نہیں آتا۔

چوتھی دلیل۔ اگر واجب تعالیٰ کے لیے کسی مکان کا ہونا فرض کیا جائیگا تو یا جملہ تجویز نہیں تدخل لازم آئیگا یا ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی اس لیے کہ اگر واجب تعالیٰ کا جملہ اجازت میں موجود ہونا فرض کیا جائیگا تو پہلا محذور (جملہ تجویز میں تدخل) لازم آئیگا اور اگر بعض اجازت میں موجود ہونا فرض کیا جائیگا تو دوسرا محذور (ترجیح بلا مرجح) لازم آئیگا۔ اور اس صوت میں یہ نہیں کہہ سکتے کہ واجب تعالیٰ کا ارادہ مرجح قرار پائیگا اور ترجیح بلا مرجح لازم نہ آئیگی اس لیے کہ حق تعالیٰ کے ارادہ جملہ اجازت سے یکساں نسبت ہے پس اگر ارادہ واجب تعالیٰ کا بعض حیازتوں بعض متعلق ہونا فرض کیا جائیگا تو ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی۔ علاوہ بریں قبل ارادہ اوس (واجب تعالیٰ) کا مکان سے مستغنی ہونا لازم آئیگا جو خلاف مفروض ہے۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ واجب تعالیٰ کا ناقص اور مکمل بغیر ہونا بھی لازم آئیگا اس لیے کہ اگر اس کے لیے مکان کا ہونا کمال ہے تو قبل ارادہ اوس کا ناقص ہونا اور بعد ارادہ اوس کا مکمل بغیر ہونا لازم آئیگا اور اگر اس کے لیے مکان کا ہونا نقصان ہے تو قبل ارادہ اوس کا مکمل اور بعد ارادہ ناقص ہونا لازم آئیگا جسکی وجہ ظاہر ہے۔

اور واجب تعالیٰ کے مکانی نہ ہونے پر بہت سے احادیث دلالت کرتے ہیں منجملہ انکے وہ خبر ہے جسکو صدوق علیہ الرحمہ نے اپنی کتاب مالی میں حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے نقل کیا ہے کہ۔

ان الله تبارك وتعالى لا يوصف بزمان
ولا مكان ولا حركة ولا انتقال ولا سكون
بل هو خالق الزمان والمكان والحركة
والسكون والانتقال تعالى الله عما
يقول الظالمون علوا كبيرا -
قائل ہیں -

اور بعض اخبار میں وارد ہوا ہے کہ یہود کا ایک عالم حضرت ابوبکر کی خدمت میں حاضر ہوا اور فرمایا کہ کیا تم نے اپنے ارشاد فرمایا کہ ہاں - اوس (عالم نبی) نے کہا کہ ہم تو رات میں میضون پاتے ہیں کہ انبیاء کے خلفاء ان کی امتوں سے علم ہوتے ہیں پس آپ مجھ کو حق تعالیٰ کے حال سے خبر دیں کہ وہ کہاں ہے آیا وہ آسمان میں ہے یا زمین میں - پس حضرت ابوبکر نے ارشاد فرمایا کہ وہ آسمان میں عرش پر ہے - یہودی کہنے لگا - پس میں کیجتا ہوں کہ زمین اوس سے خالی ہے اور اوس کو دیکھتا ہوں کہ وہ اس قول کی بنا پر بعض جگہ ہوگا اور بعض جگہ نہ ہوگا پس اوس سے حضرت ابوبکر نے ارشاد فرمایا کہ یہ تو زندیقوں کا کلام ہے تم میرے پاس سے دو ہو جاؤ والا تم کو قتل کر دوں گا - پس وہ مرد یہودی تعجب کرتا ہوا وہاں سے ہٹا اور اسلام پر استہزا کرتا تھا - پس اوس کے سامنے سے حضرت امیر المؤمنین علیہ السلام تشریف لائے اور ارشاد فرمایا کہ اے یہودی مجھ کو وہ امر جس سے تو نے سوال کیا تھا اور وہ امر جو تیرے جواب میں بیان کیا گیا معلوم ہوا اور ہم یہ کہتے ہیں کہ -

ان الله عز وجل اين الا اين ولا
اين له وجل عن ان يهوديه مكان
وهو في كل مكان بغير ماسة
ولا محاورة يحيط علمها بما فيها ولا
يخلو شي من تدبيره تعالى واني
حق تعالیٰ نے این (مکان) کو پیدا کیا ہے پس اوس کے لیے کوئی این نہیں ہے اور وہ اس امر سے بڑھ کر ہے کہ وہ سپر کوئی مکان چلا کرے اور وہ ہر ایک مکان میں ہے بغیر اس کے کہ اوس سے کسی کرے یا اوس کا مجاور ہو - اوس کا علم این چیزوں پر محیط ہے جو انہیں موجود ہیں اور اوس کی تدبیر سے کوئی شے خالی نہیں ہے اور میں تم کو اوس

مُخْبِرُكَ بِمَا جَاءَ فِي كِتَابِكَ لِصِدْقِ خِزْيِ كِتَابِهِ دِيْتَا هُوَنُ جَوْتِمَارِي لِعُضِّ كِتَابٍ مِثْنِ مَذْكُورِ بَوْنِي هُوَ وَرُوحِ مِرْسِ
بِمَا ذَكَرْتَهُ لَكَ فَأَنْ عَرَفْتَهُ بَيَانِ كِي تَصْدِيقُ كَرْتِي هِي هِي اِگَر تَوَاوِسْكَو بِهِيَانِ لِيكَانَتَوَايَا اَو بِهَرِ
اَلْوَمْنِ بَهْ - اِيْمَانِ لَا يَكِيَا يَانِهِيْن -

یہودی نے کہا کہ ہاں حضرت نے ارشاد فرمایا کہ۔

اَلنَّمُ تَجْدُوْنُ فِیْ بَعْضِ كِتَابِكُمْ اَنْ مَوَیْہِ اَیَاتِمُ اِنْبِیَیْ بَعْضِ كِتَابِ مِیْنِ مِیْہِہِ نِہِیْنِ پَاسَے ہُو کہ حضرت
بْنِ عِمْرَانِ كَانْ ذَاتِ یَوْمٍ جَالِسًا اَذْ مَوَیْہِہِ ۴۴ ایک ن بیٹھے ہوئے تھے کہ اُنکے پاس مشرق سے
جَاءَ اَمْلَاكٌ مِّنَ الشَّرْقِ فَقَالَ لَهْ اِيك فرشتہ آیا پس اوس سے حضرت موسیٰ ۴۵ نے فرمایا کہ تم
مِنْ اَيْنِ جِئْتُمْ فَقَالَ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ کھان سے آئے اوسنے کہا کہ خدا سے عزوجل کے پاس سے
عَزَّوَجَلَّ - ثُمَّ جَاءَ اَمْلَاكٌ مِّنَ الْغَرْبِ پھر مغرب سے ایک فرشتہ آیا اور حضرت موسیٰ ۴۶ نے اوس سے
فَقَالَ لَهْ مِنْ اَيْنِ جِئْتُمْ فَقَالَ مِنْ اُورِچَا کہ تم کہ ان سے آئے اوسنے کہا کہ خدا سے عزوجل کے
عِنْدَ اللّٰهِ عَزَّوَجَلَّ ثُمَّ جَاءَ اَمْلَاكٌ اٰخَرُ پھر ایک فرشتہ آیا اور حضرت نے اوس سے پوچھا
فَقَالَ مِنْ اَيْنِ جِئْتُمْ قَالَ جِئْتُكَ مِنْ کہ تم کہان سے آئے اوسنے عرض کی میں آسمان ہفتم سواپ کے
السَّمَاءِ السَّابِعَةِ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ - ثُمَّ پاس خدا کا بھیجا ہوا آیا ہوں - پھر اُنکے پاس ایک فرشتہ آیا
جَاءَ اَمْلَاكٌ اٰخَرُ فَقَالَ مِنْ اَيْنِ جِئْتُمْ پس حضرت نے کہا کہ تم کہان سے آئے اوسنے کہا کہ میں آپ کے
فَقَالَ جِئْتُكَ مِنْ اَرْضِ السَّابِعَةِ ^{السفلى} پاس نیچے کی ساتویں زمین سے خدا کا بھیجا ہوا حاضر ہوا ہوں
مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ عَزَّوَجَلَّ فَقَالَ مَوْسٰیؑ پس حضرت موسیٰ ۴۷ نے فرمایا کہ منترہ و پاک ہے وہ خدا جس سے
بِسْمِ اَنْ مِنْ لَا يَحْلُو مِنْهُ مَكَانٌ وَلَا يَكُوْنُ کوئی مکان خالی نہیں ہے اور وہ کسی مکان سے نسبت دے کر
اِلٰی مَكَانٍ اَقْرَبَ مِنْ مَكَانٍ - مکان کے قریب تر نہیں ہے۔

پس یہودی نے عرض کیا کہ میں اس امر کی شہادت دیتا ہوں کہ یہی حق ہے اور آپ اپنے نبی کو
مقام کے لیے اوس شخص سے احق ہیں جو ادھر پہنچتا ہے۔

چھٹی صفت کہ کسی جہت میں نہ ہونا۔ اور واجب ثبوتی کا کسی جہت میں تجویز کرنا

صحیح نہیں ہے اس لیے کہ جو چیز کسی جہت میں موجود ہوتی ہے وہ قابل اشارہ ہوتی ہے اور جو چیز
 کہ قابل اشارہ ہے وہ یا جسم ہے یا جسمانی اور حق تعالیٰ جسم اور جسمانیات سے منزہ ہے اس لیے کہ
 اپنے اجزاء وغیرہ کا محتاج ہے اور جسمانی خود اس (جسم) کا محتاج ہے اور احتیاج کا وجوب وجود
 منافی ہونا معلوم ہے اور حق تعالیٰ کا جسم ہونا اوپر کی تقریروں سے باطل ہو چکا ہے۔ علاوہ
 جہت سے طول و عرض و عمق کی انتہا مراد ہوتی ہے اور وہ (جہت) اگرچہ باعتبار مشہور قسموں
 میں محدود ہے لیکن دراصل وہ کسی عدد میں منحصر نہیں ہوتی اس لیے کہ ایک ہی جسم میں ان غیر متناہی امتداد
 کا فرض کرنا اور ہر ایک امتداد میں دو جہتوں کا فرض کرنا جائز ہے اب اگر واجب تعالیٰ کا جہت
 موجود ہونا فرض کیا جائیگا تو اس کا مکانی بننا ضروری ہوگا لیکن حق تعالیٰ کا مکانی ہونا باطل ہو چکا
 لہذا اس کا کسی جہت میں فرض کرنا ہی باطل ہوگا۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر واجب تعالیٰ کا جملہ
 جہات میں موجود ہونا فرض کیا جائیگا تو ایک ہی چیز کا غیر محدود مقامات پر موجود ہونا لازم آئیگا
 اور اگر کسی خاص جہت میں موجود ہونا فرض کیا جائیگا تو ہر جہت پر ہر جہت کے علاوہ باقی جہات کا
 اس سے خالی ہونا لازم آئیگا۔ اور شارح موقوف کتب میں کہ گروہ مشبہ نے حق تعالیٰ کے لیے فقط
 جہت فوق کو مخصوص کیا ہے پس محمد بن کرام سے منقول ہے کہ حق تعالیٰ کا جہت میں ہونا ایسا
 ہی ہے جیسے کسی جسم کا اس (جہت) میں موجود ہونا اور یہ کہ وہ (حق تعالیٰ) عرش کے بالائی حصہ
 بلا ہوا ہے اور اوپر حرکت۔ انتقال اور حرکات جہات کا تغیر و تبدل جائز ہے اور اسی مذہب کو
 یہود نے بھی اختیار کیا ہے وہ قائل ہیں کہ عرش اس کے نیچے ہی اس طرح چڑھتا ہے جیسے اونٹ کا ٹیلا پالا
 کسی بوجھل سوار کے نیچے چڑھتا ہے اور یہ کہ وہ عرش پر ہر ایک جہت سے چار اُکشت نکلا ہوا ہے
 اور ہض و کھس اور احمد جی نے بقدر اوصاف کیا ہے کہ بااخاص لوگ اس سے دنیا و آخرت میں
 معافہ بھی کر سکتے ہیں۔ اور انہیں سے بعض لوگوں کا خیال ہے کہ حق تعالیٰ محاذی عرش ہے
 اور اس سے بلا ہوا نہیں ہے پس بعض نے کہا ہے کہ حق تعالیٰ کو عرش سے جو فاصلہ چاہی
 اسے وہ چیز جو ہم میں قائم ہو جیسے شکل وغیرہ۔

تقناہی ہے اور بعض نے مسافت کا غیر تقناہی ہونا بیان کیا ہے اور بعض لوگ کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ کا جہت میں ہونا ایسا نہیں ہے جیسا کہ کسی جسم کا جہت میں موجود ہونا فرض کیا جاتا ہے پس الیٰہی کو کرساتہ محض لفظ جسم کا اطلاق کرنے میں مناقضہ ہو سکتا ہے اسلئے کہ شریعت میں لفظ جسم کا حق تعالیٰ پر اطلاق کرنا تجویز نہیں کیا گیا لیکن اوپر مجتہد کے احکام جاری نہ کیے جاتین گے۔ اور جو لوگ کہ واجب تعالیٰ کے لیے جہت کو ثابت کرتے ہیں انہوں نے کسی طرح استدلال کیا ہے۔

پہلی دلیل۔ یہ مرد بھی ہے کہ جو چیز موجود ہوگی وہ یا متخیر ہوگی یا اوس (متخیر) میں قائم ہوگی اور چونکہ واجب تعالیٰ کا کسی چیز قائم ہونا صحیح نہیں ہے اسلئے اوسکا متخیر ہونا معین ہوگا اور چونکہ ہر ایک متخیر کے لیے جہت کا موجود ہونا ضروری ہے لہذا واجب تعالیٰ کے لیے بھی جہت کا ہونا ضروری ہوگا۔ اور اس تقریر کا جواب یہ ہے کہ ہر ایک موجود کا متخیر ہونا یا اوس میں قائم ہونا فقط اوان چیزوں کے ساتھ مخصوص ہے جو محسوس ہیں اور غیر محسوس کے لیے انحصار نہ کر کو کسی عاقل نے تجویز نہیں کیا پس مجرورات کے لیے احکام محسوسات کا ثابت کرنا بدابہت و ہم پر مبنی ہوگا۔

دوسری دلیل۔ بدابہت عقل حاکم ہے کہ واجب تعالیٰ یا عالم میں داخل ہو گیا یا اوس سے خارج ہو گیا نہ داخل ہو گا نہ خارج لیکن چونکہ تیسری صوت کے اختیار کرنے میں معقول سے خروج لازم آتا ہے لہذا پہلی دونوں صوتوں میں سے ایک کا اختیار کرنا معین ہوگا اور اوان دونوں صوتوں میں اوسکے لیے جہت کا ثابت ہونا لازم ہوگا۔ اور اسکا جواب یہ ہے کہ واجب تعالیٰ نہ عالم میں داخل ہے نہ اوس سے خارج ہے اسلئے کہ ہر ایک موجود کا عالم میں داخل یا اوس سے خارج ہونا لازم نہیں ہے اور جسے نہ کر کا قائل ہونا محض وہی ہے عقلی۔ لہذا اس (تیسری) صوت کا اختیار کرنا معین ہوہوم سے خروج لازم نہ ہوگا معقول کہ تیسری دلیل۔ ہر ایک موجود یا قائم بنفسہ ہو گیا یا قائم بغیرہ ہوگا اور قائم بنفسہ ہی ہے جو بالذات متخیر اور قائم بغیرہ وہ موجود ہے جو بالذات متخیر ہو پس چونکہ حق تعالیٰ کا قائم بنفسہ ہونا ثابت ہے لہذا اوسکا متخیر بالذات اور کسی جہت میں ہونا ثابت ہوگا اور اس تقریر کا جواب یہ ہے کہ قائم بنفسہ و قائم بغیرہ کی جو تفسیر کی گئی ہے وہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ قائم بنفسہ سے وہ وجود مدہوت ہے جو محل سے مستغنی ہو اور

اوسکا متخیر بالذات ہونا لازم نہ ہوگا اور قائم بغیر اسے وہ موجود مراد ہوتا ہے جو محل کا محتاج ہو اور اوسکا متخیر بالذات ہونا لازم نہ ہوگا۔

تبیین۔ یہ جواب مذہب شاعرہ پر مبنی ہے جو واجب الوجود کے لیے صفات زائدہ کو ثابت کر رہی ہیں اور مذہب مامیہ کی بنا پر حقیقت صفات کے قائل ہیں یہ جواب ہے گا کہ قائم بنفسہ سے وہ موجود مراد ہوتا ہے جو محل کا محتاج نہ ہو اور اوس کا متخیر ہونا لازم نہ ہوگا فیلتنبہ۔

چوتھی دلیل۔ وہ ظواہر آیات و روایات میں جو موتمم بہم ہیں جیسے قول باری تعالیٰ الرحمن علی العرش استوی اور قول باری تعالیٰ فان استکبروا فالذین عند ربک۔ اور وجاء ربک والملك صفاً صفاً۔ اور الیہ یصعد الکلم الطیب۔ اور تعرج الملائکۃ والروح الیہ۔ اور هل ینظرون الا ان یتیمم اللہ فی ظلل من الغمام اور الامینۃ منی السماء ان یخسف بکام الارض۔ اور آیت تفریضی فتدلی مکان قارب قوسین او ادنیٰ۔ اور حدیث نزول انہ تعالیٰ یبزل من اسماء الدنیا کل لیلۃ یا فی کل لیلۃ جمعة فیقول هل من تائب فالتوب الیہ و هل من مستغفر فاغفر لہ۔ اور قول آنحضرت جاریہ خیرا کے لیے کہ خدا کمان ہے اوسنے آسمان کی طرف اشارہ کیا اور حضرت نے اوسکی تقریر فرمائی اور انکار نہیں فرمایا اور ارشاد فرمایا کہ وہ مومنہ ہے پس سوال اور حضرت کی تقریر دونوں میں جہت اور مکان کے موجود ہونے کی طرف اشارہ ہوتا ہے اور اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ وہ آیات و روایات جو موتمم بہم ہیں وہ ظواہر ظنیہ ہیں اور وہ ان قطعی دلیلوں کے معارض نہیں ہو سکتے جسے حق تعالیٰ کا مکان اور جہت سے منزه ہونا ثابت ہو چکا ہے اس صحت میں ظواہر مذکورہ کا تاویل کرنا معین ہو گا جیسا کہ سابق میں مذکور ہو چکا ہے۔

اس مقام پر شایع مواقع کے کلام کا محصل یہ ہے کہ تاویل کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔
(۱) بطور اجمال اور اوسکی تفصیل کا خدا اور رسول کے جدا کرنا اور ان کے ملت کی یہی طریقہ نہا چنانچہ امام احمد

۱۵ تقریر فرماتے ہیں کہ حضرت نے اوس کو برقرار کیا اور کوئی اعتراض نہیں کیا۔

جنبل سے منقول ہوا ہے کہ اس کا ہونا معلوم ہے کہ کیفیت مجہول ہو اور اس سے بحث و گفتیش کرنا بدعت ہے۔
 (۲) بطور تفصیل جبکہ وہ علماء کے دوسرے گروہ نے اختیار کیا ہے پس پہلی آیت میں استواء سے غلبہ
 و استیلاء کا مراد لینا معین ہو گا جیسا کہ شاعر کہتا ہے قد استوی عمر و علی العراق من عذر
 مہرق۔ اور دوسری آیت میں عندیت کا مصطفاء و اکرام پر مجہول کرنا معین ہو گا جیسا
 کہا جاتا ہے کہ فلان شخص بادشاہ سے قریب ہے۔ اور تیسری آیت میں مضاف کا مخدوف فرض
 کرنا معین ہو گا اور جاء و رباک کے معنی ہونگے و جاء امر رباک مثلاً اور چوتھی آیت میں کلمہ
 طیب کے اسکی طرف صعد کرنے سے اسکا پسندیدہ اور مقبول ہونا مراد لیا جائیگا اسلیے کہ کلام عربی
 جسکا متقل ہونا مانع ہے اور پانچویں آیت میں عروج سے ایسے مقام پر صعود کرنا مراد ہو گا جہاں طاعات
 و عبادات کے ذریعہ سے قرب کیا جاتا ہے اور رضا پروردگار حاصل کیجاتی ہے اور چھٹی آیت میں
 خدا تعالیٰ کے ایتان (آئے) سے اس کے عذاب کا آثار مراد لیا جائیگا اور ساتویں آیت میں من
 فی السماء سے حکم من السماء مراد لیا جائیگا مثلاً اور آٹھویں آیت میں دنو (قریب ہونے)
 سے حضرت رسول خدا کا بوجہ طاعت قرب کو حاصل کرنا مراد لیا جائیگا اور عقاب قوسین کے ساتھ
 جو مقدار بیان کی گئی ہے اس سے معقول کا محسوس کے ساتھ تصور کرنا مراد لیا جائیگا۔ اور حدیث میں
 خدا کے لطف و رحمت کا نازل ہونا اور توبہ و تہنظار پر بطور تشبیل حث و ترغیب کرنا مراد لیا جائیگا اور جبکہ
 ذکر محض اس امر پر مجہول کیا جائیگا کہ وہ وقت خضوع و خشوع ہے اور جاریہ خسارہ (گوئی لڑکی) کی حدیث
 لفظ امین کو ساتھ اسلیے سوال کیا گیا ہے کہ اسکی نسبت یہی خیال تھا کہ وہ اہمیت اور اہمیت کا اعتقاد
 رکھتی ہے پس جبکہ اسنے آسمان کی طرف اشارہ کیا تو معلوم ہو گیا کہ وہ (جاریہ) بت پرست نہیں ہے بلکہ
 اسکا اشارہ اس امر پر مجہول کیا گیا کہ حق تعالیٰ خالق آسمان ہے لہذا اسکی ایمان کا حکم کیا گیا بہر حال
 جبکہ نقلی امور کا عقلی دلیل کے مخالف ہونا فرض کیا جاتا ہے تو ان (نقلی امور) میں تاویل کرنا جائز ہے
 اور انکی وجہ سے عقلی دلیل کا سا قہر کر دینا خلاف عقل ہے اسکی علاوہ یہ ہے کہ حضرات معصومین
 علیہم السلام کے اخبار و احادیث اس مطلب پر بصر حث لالت کرتے ہیں کہ حق تعالیٰ جسم مکان اور

منزہ ہے چنانچہ بعض احادیث کا تذکرہ ہو چکا ہے۔ اور جناب میر المؤمنین علیہ السلام نے جاثلیق کے جواب میں ارشاد فرمایا ہے کہ۔

اللہ عزوجل حامل العرش والسموات
والارض وما فیہما وما بینہما وذلک
قول اللہ ان اللہ یمسک السموات والارض
ان نزولا ولئن نزلا لان امساکھما لم یجد
من بعدہ فکل محمول محملہ اللہ بنورہ
وعظمتہ وقدرتہ لا یتطیع لنفسہ فصر
ولا نفعا ولا موتا ولا حیوة ولا نشورا فکل
شیء محمول واللہ تبارک وتعالی الممسک
لہما ان نزولا

حق تعالیٰ ہے حامل ہے عرش اور آسمانوں اور زمین اور
اون چیزوں کا جو زمین و آسمان کے اندر ہیں چنانچہ ارشاد
فرمایا ہے کہ حق تعالیٰ آسمانوں اور زمین کو زائل ہو نہیں
روکتا ہوا اگر وہ زائل ہو جائیں تو پھر ان کو خدا کی سوا کوئی
نہیں ہو کہ اس کا ارشاد فرماتے ہیں کہ ہر ایک محمول کو جس
اپنے نور و عظمت اور قدرت سے اوٹ ملے ہوئے ہے
اوس (محمول) کو اپنے نفع اور ضرر اور موت اور حیات اور
(دوبارہ زندہ ہونے) پر قدرت نہیں ہو پس ہر ایک چیز محمول ہے
اور حق تعالیٰ اون کو زائل ہونے سے روکنے والا ہے اور

اور حضرت امام رضا علیہ السلام نے ابو قرہ محدث کے اس سوال کے جواب میں کہ آیا آپ اس
امر کا اقرار کرتے ہیں کہ حق تعالیٰ محمول ہے ارشاد فرمایا کہ۔

کل محمول مفعول بہ مضاف الی غیرہ محتاج ہر ایک محمول دوسری چیز کا محتاج ہوتا ہے اور لفظ محمول معنی
والمحمول اسم نقص فی اللفظ والحامل علی نقص پر دلالت کرتا ہے اور لفظ حامل معنی مدح پر دلالت کرتا ہے
وهو فی اللفظ مدحہ وكذلك قول القائل اور حق تعالیٰ کو اسما حسنہ میں لفظ محمول وارد نہیں ہوا بلکہ
فوق وتحت واعلا واسفل وقد قال اللہ له حق تعالیٰ خشکی ودریا میں حامل ہے اور آسمانوں اور زمین
الاسماء الحسنی فادعوا لہا ولم یقل فی کتبہ کے لیے اون کے زائل ہونے سے روکنے والا ہے اور جو چیز
المحمول بل قال انه الحاصل فی البر والبحر خدا کے سوا ہے وہ محمول ہے اور کوئی شخص جو حق تعالیٰ
والممسک سموات والارض ان نزولا و اور اوسکی عظمت پر ایمان لا چکا ہے وہ حق تعالیٰ کی نسبت
المحمول ما سوی اللہ وامر لیسع احد امن ابنی وعاہین یا محمول کے ساتھ خطاب نہیں کرتا۔

بِاللهِ وَعَظَمَتُهُ قُطْفِي دَعَائِهِ يَأْمَحْمُولِ إِلَىٰ أَنْ
 قَالَ ابْنُ قُتَيْبَةَ قَالَ بِأَلْوَايَةِ الَّتِي جَاءَتْ
 أَنَّ اللَّهَ إِذَا غَضِبَ أَمَّا يَعْرِفُ غَضَبَهُ أَنَّ
 الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ يَجِدُونَ ثِقْلَهُ
 عَلَىٰ كَوَاهِلِهِمْ فَيَحْمِلُونَ سِجْدًا إِذَا ذَهَبَ الْغَضَبُ
 خَفَّتْ وَرَجَعُوا إِلَىٰ مَوَاقِفِهِمْ فَقَالَ ابْنُ الْحَسَنِ
 عَلَيْهِ السَّلَامُ أَخْبَرَنِي عَنْ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ
 مِنْذُ لَعْنِ ابْلِيسَ إِلَىٰ يَوْمِنَا هَذَا غَضَبَانِ
 عَلَيْهِ فَمَتَى رَضِيَ وَهَوِيَ صَفَتَاكَ لَمْ يَزَلْ
 غَضَبَانَا عَلَيْهِ وَعَلَىٰ أَوْلِيَائِهِ وَعَلَىٰ اتِّبَاعِهِ
 وَكَيْفَ تَجْتَرِي أَنْ تَصِفَ رَبَّكَ بِالْبَغْيِ
 مِنْ حَالِ إِلَىٰ حَالٍ وَأَنْ تَعْبُرَ بِهِ عَلَيْهِ مَا يَحْرِي
 عَلَىٰ الْمَخْلُوقِينَ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لَمْ يَزَلْ مَعَ
 الزَّائِلِينَ وَلَمْ يَتَغَيَّرْ مَعَ الْمُتَغَيِّرِينَ وَلَمْ يَتَبَدَّلْ
 مَعَ الْمُتَبَدِّلِينَ وَمَنْ دُونَهُ فِي يَدِهِ وَتَدْبِيرِهِ
 وَكُلُّهُمْ إِلَيْهِ مُحْتَاجٌ وَهُوَ غَنِيٌّ عَمَّا سِوَاهُ -

اور حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام نے اوس زندقہ کے جواب میں جس نے آیہ شریفہ
 الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ کی تفسیر دریافت کی تھی ارشاد فرمایا ہے کہ -

بِذَلِكَ وَصِفَ نَفْسَهُ وَكَذَلِكَ هُوَ مُسْتَوٍ
 عَلَى الْعَرْشِ بِأَنَّ مِنْ خَلْقِهِ مَنْ غَدِرَ أَنْ يَكُونَ
 الْعَرْشُ حَامِلًا لَهُ وَلَا أَنْ يَكُونَ الْعَرْشُ حَاوِيًا لَهُ

اور وہ اپنے ماسوئے سے غنی ہے۔ اسی شخص کا نام

حق تعالیٰ نے اس وصف کے ساتھ اپنی مقدس ذات کو
 موصوف فرمایا ہے اور اسی طرح وہ عرش پر مستولی اور اپنی
 مخلوق سے جدا ہے بغیر اسکے کہ عرش اس کا حامل و حاوی ہو

ولا ان العرش محتاج لاه ولا كنا نقول هو من
العرش وممسك العرش ونقول من ذلك
ما قال وسع كرسيه السموات والارض
فثبتنا من العرش والكرسي ما ثبتت و
لقينا ان يكون العرش او الكرسي حيا وباله
وان يكون غرضه جل محتاجا الى مكان او
الى شئ مما خلق بل خلقه محتاجون اليه
ليكن ہم قائل ہیں کہ وہ عرش کا حامل اور اس کا رکھنے والا ہے
اور ہم اس امر کی کسی قائل ہیں کہ اس کی کرسی آسمانوں اور زمین
کو لیے گنجائش کرتی ہے پس ہم عرش و کرسی کے لیے ایک
چیز کو ثابت کرتے ہیں جس کو کہ حق تعالیٰ نے ثابت کیا
اور ہم اس امر کی نفی کرتے ہیں کہ عرش یا کرسی اوپر محیط ہو
یا وہ کسی مکان یا کسی دوسری مخلوق کا محتاج ہو بلکہ کسی
تمام مخلوق او کی طرف محتاج ہے۔

تتبعہ جناب شیخ عبدالقادر جیلانی جنہ کی کتاب غیۃ الطالبین پر نظر کرنے سے معلوم ہوتا ہے
کہ وہ گروہ مشبہ و مجسمہ میں داخل ہیں اس مقام پر او کی بعض عبارتوں کا مع ترجمہ وارد کرنا مناسب
چنانچہ فرقہ سالیہ کے ذکر میں تحریر فرماتے ہیں کہ۔

ومن قولہ ان الله تعالى في كل مكان و
لا فرق بين العرش وغيره من الامكنة
وفي القرآن تكذيبهم قال الله الرحمن
على العرش استوى ولا يقول استوى
على الارض ولا على بطون الحبالى والجبال
وغير ذلك من الامكنه۔
اور ان کو قول کی بنا پر حق تعالیٰ ہر ایک مکان میں ہے اور عرش او
باقی مکانوں میں کوئی فرق نہیں ہے حالانکہ قرآن مجید میں
اون کی تکذیب موجود ہے حق تعالیٰ فرماتا ہے کہ
رحمن عرش پر مستوی ہوا اور یہ نہیں فرماتا ہے کہ وہ
زمین پر یا حاملہ عورتوں کے شکم پر اور پہاڑوں پر یا
کسی اور مکان پر مستوی ہوا۔

اور دوسرے مقام پر فرقہ معتزلہ کی نسبت تحریر فرماتے ہیں کہ۔

فالذي اجمعت عليه فرق المعتزلة من
نفي الصفات جميعا ففت ان يكون له تعالى
علم وقدرة وحياة وسمع وبصر وكذلك نفت
الصفة المثبتة بالسمع من الاستواء والذول وغير ذلك
جس امر پر معتزلہ کے تمام فرقوں نے اجماع کیا ہے وہ
نفی الصفات جمیعاً ففت ان یكون له تعالى
اوسع اور بصر کی نفی کرتے ہیں اور اس طرح وہ ان صفات کی نفی
کرتے ہیں جو شریعت سے ثابت تھیں جیسی استواء و نزول وغیرہ

اور تیسرے مقام پر تحریر فرماتے ہیں کہ۔

لا يجوز عليه الحد ولا النهاية ولا القبل
ولا البعد ولا تحت ولا فوق ولا خلف ولا
كيف لان جميع ذلك ما ورد به الشرع الا
ما ذكرنا فمن اذ على العرش استوى على ما
ورد به القرآن والاخبار بل هو تعالى خالق
لجميع هذه الجهات لا يجوز عليه الكمية۔
اور چوتھے مقام پر تحریر فرماتے ہیں کہ۔

واهل السنة يعتقدون ان الله تعالى
يجلس سوله ونبية المختار على سائر سله
وانبيائه معه على العرش يوم القيمة لما
روى عن عبد الله بن عمر عن النبي صلى الله
عليه وسلم في قوله تعالى عسى ان يبعثك
ربك مقاماً محموداً قال يجلسه معه على
النسر يروى عن هشام ابن عروة عن ابيه عن
عائشة انها قالت سألت رسول الله
عن المقام المحمود فقال صلعم وعدني ربي
القعود على العرش ولان عن عمر بن الخطاب
وعن عبد الله بن السلام قال اذا كان يوم القيمة
السرير عن هشام ابن عروة عن ابيه عن
عائشة انها قالت سألت رسول الله
عن المقام المحمود فقال صلعم وعدني ربي
القعود على العرش ولان عن عمر بن الخطاب
وعن عبد الله بن السلام قال اذا كان يوم القيمة
السرير عن هشام ابن عروة عن ابيه عن
عائشة انها قالت سألت رسول الله
عن المقام المحمود فقال صلعم وعدني ربي
القعود على العرش ولان عن عمر بن الخطاب
وعن عبد الله بن السلام قال اذا كان يوم القيمة

۱۵ یہ لفظ اسی طرح نسخہ حاضرہ میں مرقوم ہے مگر کسی دوسرے نسخہ سے مقابلہ کی ضرورت ہو اور ممکن ہے کہ وہ لفظ
کدک ہو اور مقصود یہ ہو کہ اسی طرح کی روایت حضرت عمر سے بھی منقول ہے واللہ اعلم ۱۲

جی نبیکم فاقعدوا علی العرش بین یدی
 اللہ تعالیٰ علی کرسیہ فقیل لہ یا ابامسعود
 اذا کان علی کرسیہ الیس ہومعہ قال
 ویلکم هذا اقصدیث فی الدنیا العین قال
 حجاج فی حدیثہ اذا کان یوم القیمۃ ترل
 الجبارجل اسمہ علی عرشہ وقد مالا
 علی الکرسی ویوتی نبیکم صلعم فیتعد بین یدہ
 علی الکرسی قال نعم ویلکم ہومعہ۔
 اور پانچویں مقام پر روز جمعہ کے فضائل میں حضرت رسول خدا صلعم سے نقل کیا ہے کہ۔

اتانی جبرئیل فی کفہ کماۃ بیضاء فیہا
 نکتۃ سوداء فقلت ما ہذا یا جبرئیل
 قال ہذا الجمعة لکم فیہا خیر کثیر فقلت
 وما ہذا النکتۃ السوداء قال ہذا لست
 تقوم یوم الجمعة وهو سید الايام ونحن یسعی
 عندنا یوم المزید وقلت لہ تتمونہ یوم المزید
 یا جبرئیل قال ذلک لان ربک اتخذ فی
 الجمعة وادیاً فتح من مساک امیض فاذا
 کان یوم الجمعة من ایام الاخر فھبط الجبار
 تبارک وتعالیٰ من عرشہ الی کرسیہ الی
 ذلک الوادی وقد حفت الکرسی بمنابر من
 میری بابس جبرئیل آئے اونی کفہ میں سمارف عسفی تھا
 جسیں ایک سیاہ نکتہ تھا پس میں نے کہا اے جبرئیل یہ کیا
 انہوں نے کہا یہ جمعہ تم لوگوں کے لیے ایسے بہت سی خیرات
 پس میں نے کہا اور یہ سیاہ نکتہ کیا ہے کیا یہ قیامت ہے کہ جمعہ
 روز قائم ہوگی اور وہ سیدایام ہے اور ہم اسکو یوم مزید کہتے ہیں
 میں نے کہا اے جبرئیل تم اسکا نام یوم مزید کیوں رکھا ہے
 انہوں نے کہا یہ ایسے ہے کہ تمہارے پروردگار فیہشت میں
 ایک جنگل پیدا کرے گا جو سپید رنگ سے زیادہ خوبصورت ہوگی
 جبکہ قیامت کے دنوں میں جو جمعہ کا دن ہوگا تو خداوند جبار
 عرش سے اپنی کرسی کی طرف جو اس جنگل کی جانب ہوگی
 نزول کرے گا اور اس کرسی پر نور کے نمبر محیط ہوں گے

مجلس علیہ النبیون وخصت المنابر بکواسی
 من ذهب مکتلة بالجوهر مجلس علیها
 الصدیقون والشهداء ثم جاء اهل القری
 حتی حضوا بالکعب فیقول الله تعالی انا
 الذی صدقتم وعادی واثمت علیکم
 نعمتی وحلتکم دارکرامتی فاسئلونی
 فیقولون باجمعهم نسألك الرضاء عنا
 فیقول سبحانه وتعالی رضائی عنکم
 احکمم داری وانا لکم کرامتی ثم یقول
 فسئلونی فیجدون فیقولون بنا نسألك
 الرضاء ثم یقول تع سئلونی فیسئلونه حتی
 ینتھی امنیه کل عبد منهم ثم یقولون حسنا
 ربنا فیفتح لهم بقدر النصارفهم من یوم
 الجمعة ملاعین رأیت ولا اذن سمعت
 ولا خطر علی قلب بشر ویرجع اهل القری
 الی غرفهم فکل غرفة من لؤلؤة بیضاء
 یا قوته حمراء وزمرد خضراء لیس فیها
 قصم ولا صم مطرقة فیها الا نهار
 متذلیة فیها اثمارها فیها ازواجها
 وخدمها ومساکنها فلیسوالی
 شیء اخرج منهم الی الجمعة لیزدادوا

او سپر حضرت انبیا بیسین کو اور وہ برسونی کو ایسی کر سیکو سوتا
 مخصوص ہونگی جو مرادینہ کو ساتھ فرین ہونگی اور پیکر وہ صدیقین
 و شہداء بیسین کو بعد از ان اہل غری (بشت کی دیچیون کے
 رہنمائی وارہ ہونگی تا ایک کدہ پشماہریک کو گر جمع ہونگی
 پس حق تعالی فرمائیکہ میں نے تم سے پند وعدہ کو پورا اور پنی نعمت کو
 تم پر تمام کر دیا اور تم کو پند و ارکامت میں اور دنیا پس تم مجھ سے سوال کرو
 پس یہ سب کے سب عرض کریگا کہ ہم تجھے سوال کرتے ہیں کہ تیری رضی چا
 پس حق تعالی ارشاد فرمائیکہ میری رضای فی تم کو میری گہری رضی تانے
 اور میری کرامت تم کو پہونچائی ہے ہر ارشاد فرمائیکہ کہ مجھ سے سوال کرو
 پس یہ لوگ اپنی اوسی قول کا اعادہ کریں گے اور عرض کریگا کہ اے پروردگار
 ہم تجھے تیری رضا کا سوال کرتے ہیں ہر ارشاد فرمائیکہ کہ مجھ سے سوال کرو
 پس یہ لوگ اوس سے سوال کریگا تا ایک کدہ ان میں سے ہر ایک بندہ کی آرزو
 پوری ہو جائیگی بعد از ان یہ لوگ عرض کریگا کہ اے پروردگار ہمارے لیے
 کافی ہے پس ان کو ایک جو جس مقدار پر کہ اوں ہونے کے جمعہ کو دربار کشت
 کی ہوگی وہ چیزیں کشادہ کر دی جائیں گی جتنا کہ کسی انگہ نہ فرمایا
 ہوگا اور نہ کسی کان فرمایا ہوگا اور نہ کسی انسان کو دل میں غلو
 ہوگا اور اہل غری پند غریون کی طرف رجوع کریگا کہ یہ لوگ ایک غری
 مرادینہ بنید۔ یا قوت سچ اور مرادینہ بنیایا گیا ہوگا اور ان (فرشتوں
 میں نہ کسی قسم کی شکستگی ہوگی اور نہ کسی طرح کا عیب چپ کا اور ان میں نہ
 جاری ہونگی اور میری آدینہ ہونگی اور ان میں ازواج اور خدام اور کنوت کے
 مقامات ہر ایک کو اس کے نسبت اور مسجد کسی کی طرف آندہ مناج

فضلا من سألهم ورضواناً۔ کہ نہ ہو گا کہ لوگوں پر دروگاہ کا فضل و حرمت اونکے لیے زائد ہو۔

اور چھٹے مقام پر میزان اعمال کے بیان میں تحریر فرماتے ہیں کہ۔

وهو بيد الرحمن جل جلاله لانه هو الذي ميزان اعمال خلد الرحمن كياته بين هو كى كونه حق تعالى هي اونكے

يتولى حسابهم لما روى النواس بن سمعان الكلابي قال سمعت رسول الله ص الميزان

بيد الرحمن يرفع اقواما و يضع اخرين فى يوم القيمة و قيل انه بيد جبرئيل

لما روى عن حذيفة ر قال ان جبرئيل ص صاحب الميزان فيقول

لـ زن يا جبرئيل بينهم فرج بعضهم على بعض۔

کہ صاحب میزان حضرت جبرئیل علیہ السلام ہیں پس حق تعالیٰ ان سے فرمایا گا کہ لے جبرئیل تم ان لوگوں میں دن

قائم کرو پس بعض کو بعض پر ترجیح دو۔

اور ساتویں مقام پر توبہ کے ذکر اور عابد بنی اسرائیل کے قصہ میں تحریر فرماتے ہیں۔

فوقع فى قلبه ان الله تعيرانى فى هذه الحالة من فوق عرشه وانا فى الحرام

وقد جط على كلفه اور آٹھویں مقام پر فضائل ماہ شعبان میں تحریر فرماتے ہیں۔

عن النبى ص انه قال ينزل الله تعالى جناب سول خدام سے منقول ہے۔ حضرت نے ارشاد

فى ليلة النصف من شعبان الى سماء فرمایا کہ شب نیمہ شعبان (شب برات) میں خداوند عالم

الدنيا فيغفر لكل مسلم الا المشرک او آسمان و دنیا کی طرف اترتا ہے۔ اور مشرک۔ کینہ دار۔

المشاحن او قاطع الرحم او امرأة تبغى قاطع رحم۔ اور اوس عورت کے علاوہ کہ چاہتی پیشاب گاہ

فى فوجها۔ میں زنا کرتی ہے ہر مسلمان کی مغفرت فرماتا ہے۔

اور نوین مقام پر فضائل ماہ شعبان میں حضرت عائشہ سے نقل کرتے ہیں۔

انّ الله تعالى ينزل ليلة النصف
من شعبان الى سماء الدنيا فيغفر
للاكثر من عدد شعرة غنم كلب -
خداوند عالم شب نیمہ شعبان میں آسمان دنیا کی طرف
نازل ہوتا ہے اور قبیۃ کلب کی بکری کے بالوں کے شمار
زیادہ آدمیوں کو بخشتا ہے۔

اور دسویں مقام پر یوم عاشوراء کے فضائل میں لکھتے ہیں۔

واستوى الرب على العرش ليوم
عاشوراء -
عاشوراء۔

اور غیۃ الطالبین میں اور عبارتیں بھی ایسی موجود ہیں جو اس مطلب کی تائید کرتی ہیں جبکا وارد کرنا
خالی از لطف ہے اور عبارات مذکورہ سے جو مطالب مستفاد ہوتے ہیں انہیں سے بعض کا تذکرہ
مناسب ہے اور وہ کئی ہیں۔

(۱) پہلی عبارت سے حق تعالیٰ کا صاحب مکان ہونا اور اس (مکان) کا عرش میں منحصر ہونا
ثابت ہوتا ہے حالانکہ حق تعالیٰ کا مکان سے منترہ ہونا مطلقاً ثابت ہو چکا ہے اور آیۃ شریفہ
الرحمن علی العرش اہ حق تعالیٰ کو صاحب مکان ہونے پر استدلال کرنا درست نہیں جسکی تفصیل اوپر مذکور ہو چکی ہے
(۲) دوسری عبارت سے حق تعالیٰ کا حقیقت ہونا و نزول کے ساتھ موصوف ہونا ثابت
ہوتا ہے کیونکہ معنی مجازی کا کسی گروہ نے بھی انکار نہیں کیا ہے۔

(۳) تیسری اور ساتویں عبارت سے حق تعالیٰ پر جہت فوقیت کا حقیقت جائز ہونا ثابت ہوتا
ور نہ میرزا عبارت میں دیگر جہات مرقومہ کے ساتھ اس جہت کا ذکر کرنا بھی ضروری تھا اور معنی
مجازی کا نخل نزاع نہ ہونا معلوم ہے۔

(۴) چوتھی عبارت سے جملہ اہل سنت کے نزدیک حق تعالیٰ کا معیت اور جلوس علی السری اور
قدم اور محاذات کے ساتھ موصوف ہونا ثابت ہوتا ہے اگرچہ جملہ اہل سنت کا اس عقیدہ کو اختیار کرنا
بظاہر درست نہیں ہے کیونکہ بعض علماء کا اعتقاد مذکور کے فاسد ہونے کو بصراحت تحریر کر دینا

قابل انکار نہیں ہے۔

(۵) پانچویں عبارت سے حق تعالیٰ کا عرش سے کرسی پر بیٹھا کرنے کے ساتھ حقیقت منوٹ ہونا ثابت ہوتا ہے۔

(۶) چھٹی عبارت سے حق تعالیٰ کے لیے حقیقت ہاتھ کا موجود ہونا ثابت ہوتا ہے اس لیے کہ جناب شیخ صاحب نے میزان اعمال کے بارہ میں دو روایتیں وارد کیں ہیں ایک روایت میں لفظ وھو بید الرحمن اور دوسری روایت میں لفظ بید جبریل مذکور ہے۔
(۷) آٹھویں اور نویں عبارت سے حق تعالیٰ کا نزول کرنا ثابت ہوتا ہے۔

(۸) دسویں عبارت میں حق تعالیٰ کے لیے صفت استوار کار و زعاشور اصل ہونا مذکور ہے اور صفات مذکورہ کا عقیدہ تشبیہ پر مبنی ہونا کسی طرح قابل انکار نہیں ہے۔ اور چھ عبارت میں یہ تاویل کرنا کہ شیخ صاحب کے نزدیک ان کے معانی حقیقہ مراد نہیں ہیں بلکہ وہ حق تعالیٰ پر محض الفاظ مذکورہ کو بدون تاویل اطلاق کرنے کو تجویز کرتے ہیں نہایت یکک ہے جس کے لیے کسی شاہرہ معتبر کی حاجت ہے واذلیس فلیس۔ اور خلاصہ کلام یہ ہے کہ شلج موافقت وغیرہ کی تصریح سے ثابت ہوتا ہے کہ مشتبہ کے دو گروہ ہیں ایک گروہ تشبیہی کا قائل ہے اور حق تعالیٰ کے لیے جمیئت مکان اور جہت کو دراصل ثابت کرتا ہے اور دوسرا گروہ اسکا قائل نہیں ہے مگر حق تعالیٰ کو بدون تاویل اول و اوصاف کے ساتھ موصوف کرتا ہے جو قرآن و حدیث میں وارد ہے جیسے حرکت و سکون۔ نزول و صعود وغیرہ پس تاوکیک شیخ صاحب موصوف کا خود انکی تصریح یا کسی دوسرے شخص موقوف بہ کی تقریر سے انکا دوسرے گروہ میں داخل اور پہلے گروہ سے خارج ہونا ثابت نہ ہو جائے اور سوقت تک انکی عبارتوں کا ان کے معانی ظاہر یہ پر محمول کرنا لازم ہو گا اور انہیں تاویل کرنا درست نہ ہو گا اس لیے کہ الفاظ کا ان کے معانی حقیقیہ پر محمول کرنا لازم ہے تاوکیک کہ ان کے کوئی قرینہ خارجہ موجود نہ ہو جس کا اس مقام پر مفقود ہونا محقق ہے البتہ اگر فرقہ مشبہ کا صرف گروہ دوم میں منحصر ہونا فرض کر لیا جائے تو عبارت شیخ صاحب میں تاویل کرنا اور انکا معانی

حقیقہ پر محمول نہ کرنا ضروری ہو گا لیکن فرقہ مشبہ کا دو گروہوں پر منقسم ہونا اور نقطہ گروہ دوم میں منقسم ہونا معلوم ہے اور اس مطلب کی شرح مواقف غیرہ نے جنکا محقق فن ہونا شیخ صاحب کراہل ہند کے نزدیک قابل چون و چرا نہیں ہے تصریح کی ہے چنانچہ شرح مواقف کے نسخہ مطبوعہ صفحہ ۵۷ پر یہ عبارت مرقوم ہے جسکا ترجمہ اوپر کی عبارتوں میں مذکور ہو چکا ہے۔ انہ تعالیٰ لیس فی جہۃ من الجهات ولا فی مکان من الامکنۃ وخالف فیہ المشبہۃ وخصصہ بجهة الفوق القائلہم فذہب ابو عبد اللہ محمد بن الکرام الی ان کونہ فی الجہۃ کلون الاجسام فیہا وھو ان یکون یجیث لیشار الیہ انہ ھمنا او ھناک قال وھو عما للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الحركات والجهات وعليہ الیہود حتی قالوا العرش باط من تحية اطيح اطيح الرجل الحديد تحت الراكب الثقيل وقالوا انہ یفضل علی العرش من کل جهة اربعة اصابع وزاد بعض المشبہہ مکسر وکمس واحمد الجیمی ان المخلصین من المؤمنین یعالفونہ فی الدنيا والاخرة ومنہم من قال ھو محاذ للعرش غیر ما سلف فقیل بعد لا یمسہ بمسافۃ وقیل بمسافۃ غیر متناہیۃ ومنہم من قال لیس کونہ فی الجہۃ کلون الاجسام فی الجہۃ والمنازعة مع هذا القائل راجعة الی اللفظ دون المعنی والاطلاق اللفظی یتوقف علی ماورد بہ الشرع۔ اور شرح مواقف نسخہ مطبوعہ صفحہ ۵۷ پر یہ عبارت شروع ہو کر صنف ۴ پر ختم ہوتی ہے جو مع خلاصہ ترجمہ وار د کی جاتی ہے۔

المقصد الثانی فی انہ تعالیٰ لیس الجہم کمن تعلیٰ جسم نہیں ہے اور اہل حق کا مذہب یہی ہے اور وہو مذہب اہل الحق وذهب بعض الجہال الی انہ جسم ثم اختلفوا فالکرمیۃ کیسے پس بعض کراہیہ کہتے ہیں کہ وہ جسم ہے یعنی موجود ہی ای بعضہم قالوا ھو جسم ای موجود وقوم اخرون منہم قالوا ھو جسم ای قالہم نفسہ ان لوگون کے ساتھ دونوں تفسیرون کی بنا پر فقط تسمیہ

فلا تراع معهم على التفسيرين الا في التسمية
 اى اطلاق لفظ الجسم عليه وما اخذها
 التوقيف ولا توقيف ههنا والجمة قالوا
 هو جسم حقيقة ففيل هو مركب من لحم
 ودم مقادير بن سليمان وغيره وقيل هو
 نور تلالا كسيلة البيضاء وطوله سبعة
 اشبار من شدة نفسه ومنهم من الجسة
 من مبالغ ويقول انه على صورة النسان
 ففيل شاب امر جعل قطيط اى شدة
 الجعودة وقيل هو شيخ اشعث الراس
 والحية - تعالى الله عن قول المبطلين -
 قول سے برتر ہے۔

عبارات مذکورہ سے معلوم ہوا کہ مشتبہ اور مجملہ میں وہ گروہ ہی داخل ہے بلکہ اون (مجملہ و مشتبہ) کا
 سرگروہ ہے جسے حق تعالیٰ کے لیے حقیقت تشبیہ کو تجویز اور جہت کو بدو کی تاویل کے
 ثبات کیا ہے۔ پس جناب شیخ صاحب موصوف الصمد کا بھی اسی گروہ میں شمار کرنا لازم ہو گا
 ایسے کہ شیخ صاحب موصوف نے بھی اپنی عبارات مذکورہ بالا کو بدو کی قسم کی تاویل کے اپنی
 کتاب میں در کیا ہے اور الفاظ کا بدو کی صراف کے ان کے معانی موضوع لہا پر محمول نہ کرنا
 درست نہیں ہے جیسا کہ کلمات ارباب فن کی طرف جمع کرنے سے معلوم ہوتا ہے۔ اور اگر تہوڑی
 دیر کے لیے جملہ امور مذکورہ سے قطع نظر کی جائے تو قرآن و حدیث میں کسی ایسے لفظ کا فرض کرنا
 جس کے معنی ہم پر محمول ہوں محض بے معنی اور منافی حکمت ہے جہین قبل ازین کلام ہو چکا ہے اس صورت
 میں سب موصوف پر لازم ہو گا کہ یا اپنی عبارات سابقہ سے معافی حقیقہ کو مرد لیں جس سے
 اونکا گروہ مشتبہ و مجملہ میں داخل ہونا محل شبہ نہ ہے کیا اپنی عبارات سابقہ میں تاویل کریں اور ان

اقرب مجازات کو مروا لین جسکو اہل حق اور دیگر بالانصاف لوگوں نے اختیار کیا ہے اس صورت میں اونکا گروہ خباہتہ سے راسخ خارج ہونا لازم آئیگا حالانکہ اونکا جنسلی ہونا معلوم ہے۔ یا حق تعالیٰ کے حکیم ہونے سے انکار کریں جیسا کہ انکے امام احمد بن حنبل سے منقول ہوا ہے کہ وہ نہ تو الفاظ متوہم کو حقیقت پر محمول کرتے ہیں اور نہ اوسمیں تاویل کرنے کو پسند کرتے ہیں البتہ اونکو مجہولۃ المعانی قرار دیتے ہیں جبکہ منافی حکمت ہونا معلوم ہو چکا ہے جیسا کہ انکے اوس کلام سے معلوم ہوتا ہے جو آیہ شریفہ الرحمن علی العرش استویٰ کی نسبت منقول ہو رہے قال شارح المواقف فی اثناء کلام لہ مکاروی عن احمد بن حنبل۔

الاستواء معلوم والکیفیۃ مجہولۃ } استواء معلوم ہے اور کیفیت مجہول ہے اور
والبحث عنہا بدعة۔ } اوسکی تفتیش بدعت ہے۔

لکن چوتھی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ الفاظ مذکورہ کے حقیقی معنی مراد لیتے ہیں کیونکہ اوسمیں عرش کی سریر کے ساتھ تفسیر کی گئی ہے پس اگر محض لفظ کا استعمال ہی مقصود ہوتا یا اوسکے معنی مجازی مراد ہوتے تو تفسیر مذکور صحیح نہ ہوتی۔ اب اگر عرش اور سریر دونوں لفظوں کا مجہول المعنی ہونا فرض کیا اور بقول امام احمد بن حنبل اونکا حق تعالیٰ کی نسبت بدون تاویل محض اطلاق کرنا تجویز کیا جائے تو عقلاً کی نزدیک ایک لغویت پر دوسری لغویت کا اضافہ ہوگا اور قرآن وحدیث دونوں کا مصداق قول مشہور سرگفتگو مضمون غائب ہونا لازم آئیگا جسکے التزام پر کوئی عاقل رضی نہیں ہو سکتا۔

اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر صفت استواء علی العرش کا منجمد صفات ذات ہونا فرض کیا جائیگا تو قدرہ کا متعدد ہونا یا خدا کا محل حوادث ہونا اور سبق بقصان ہونا اور تکمیل بغیر ہونا لازم آئیگا اسلیئے کہ صفت مذکورہ کے لیے عرش کا موجود ہونا ضروری ہے۔ اب اگر عرش کا قدیم ہونا فرض کیا جائیگا تو تعدد لازم آئیگا اور اگر اوسکا حادث ہونا فرض کیا جائیگا تو خدا کا محل حوادث ہونا لازم آئیگا۔ اب اگر صفت استواء کا داخل کمال ہونا تسلیم کیا جائیگا تو اوسکا سبق بقصان اور تکمیل بغیر ہونا لازم آئے گا۔

اور اگر اس سے بھی قطع نظر کی جائے تو دونوں عبارت میں وصف استواء کا روز عاشور حاصل ہونا

مذکور ہے اس صفت میں حق تعالیٰ کا مکانی ہونیکے علاوہ زمانی ہونا بھی لازم آئیگا اور باوجود اسکے روز عاشور کے حدوث و قدم میں وہی کلام جاری ہوگا جو عرش میں کیا گیا۔

ساتویں صفت حق تعالیٰ کا زمانی نہ ہونا۔ اور کسی شے کے زمانی ہونے سے یہ مراد ہے کہ وہ (شے) بغیر زمانہ کے موجود نہ ہو سکتی ہو طرح کہ کسی شے کے مکانی ہونے سے یہ مراد ہوتی ہے کہ وہ (شے) بغیر مکان کے موجود نہ ہو سکتی ہو اور اس مطلب کی سید شریعت نے شرح مواقف میں تصریح کی ہے اور بیان کیا ہے کہ جمہور اہل ملت بلکہ جمیع عقلاء نے حق تعالیٰ کے زمانی نہ ہونے پر اتفاق کیا ہے البتہ فرقہ مجسمہ کا مذہب اس (حق تعالیٰ) کے زمانی ہونے کی طرف اس طرح منہج ہوتا ہے جس طرح کہ اس کے مکانی ہونے یا جہت میں موجود ہونے کی طرف منہج ہوتا ہے۔ اور حق تعالیٰ کے زمانی نہ ہونے پر کئی وجہوں کے ساتھ استدلال کرنا ممکن ہے۔

پہلی دلیل۔ زمانہ متحدہ اور تغیر ہے۔ اور جو چیز کہ متحدہ اور تغیر ہے اس کا قدیم کے لیے لازم ہونا مقول نہیں ہے اور چونکہ حق تعالیٰ کا قدیم ہونا معلوم ہے لہذا اس کے لیے زمانہ کا لازم ہونا بھی مقول نہ ہوگا۔

دوسری دلیل۔ زمانہ موهوم ہے۔ اور جو موهوم ہے اس کا موجود کے لیے لازم ہونا صحیح نہیں ہے لہذا اس کا واجب الوجود کے لیے لازم ہونا بد رجحانوی صحیح نہ ہوگا اب اگر زمانہ کا جو موهوم فرض کیا جائے جیسا کہ حکماء نے اختیار کیا ہے تو وہ (زمانہ) اوسے چیز سے متعلق ہوگا جس کا متحرک ہونا یا کسی جہت میں موجود ہونا فرض کیا جائے ایسے کہ زمانہ اون (حکماء) کے نزدیک حرکت مجددات (فلک الافلاک) کی مقدار کو کہتے ہیں لہذا وہ (زمانہ) واجب تعالیٰ سے متعلق نہ ہوگا ایسے کہ حق تعالیٰ کا حرکت اور جہت سے مترہ ہونا ثابت ہے۔ اور سید شریعت نے شرح مواقف میں اس مطلب کی جو توضیح کی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ تغیر تدیریجی کو اسی وجہ سے زمانی سے ہیں کہ اس کا مقدار کی زمانہ کے ساتھ تجدید کی جاتی ہے اور زمانہ بدینہ طریق ہوتا ہے اور یہ کہ وہ (تغیر تدیریجی) بغیر زمانہ کے موجود نہیں ہو سکتا اور تغیر دفعی کا آن سے تعلق ہوتا ہے جو طرف زمان سے پس جو موجود

کہ تغیر سے بالکل منزہ ہوگا اور سکون زمانہ سے کسی قسم کا بھی تعلق نہ ہوگا البتہ زمانہ کے ساتھ اس کا وجود مقرون اور حصول زمانہ کے ساتھ اس کا وجود طبعی ہوگا اور کتابت کو زمین اس تقریر کی بعد کسی امر میں کی گئی ہے۔
 (۱) یہ کہ ہم عالم کو حادثہ زمانی قرار دین جیسا کہ باب ملت کا عقیدہ ہے یا اوس (عالم) کو حادثہ ذاتی قرار دین جیسا کہ حکماء نے اختیار کیا ہے دونوں صورتوں میں واجب تعالیٰ کا اوس (زمانہ) مقدم ہونا تقدم زمانی نہ ہوگا اس لیے کہ حق تعالیٰ اوس (زمانہ) کا موجود ہے بلکہ حق تعالیٰ کا زمانہ پر جو تقدم ہوگا وہ تقدم ذاتی ہوگا جیسا کہ حکماء کا مذہب ہے یا تقدم کی چوتھی قسم ہوگی جیسا کہ باب ملت کا مذہب ہے کہ وہ (ارباب ملت) حق تعالیٰ کے وجود کو زمانہ پر اس طرح مقدم جانتے ہیں جس طرح زمانہ کے بعض اجزاء پر بعض اجزاء مقدم ہوتے ہیں۔

(۲) یہ کہ حق تعالیٰ کے باقی ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اس کا وجود دو زمانوں میں متعین ہو جائے اور نہ حق تعالیٰ کا زمانی ہونا لازم آئے گا بلکہ اس کے باقی رہنے کا یہ مطلب ہے کہ اس کا عدم فرض کرنا صحیح اگرچہ اس کا وجود زمانہ کے ساتھ مقرون نہ ہو اسی طرح اس کے قدیم ہونے سے یہ مراد نہیں ہے کہ ہر زمانہ سے پہلے اس کے وجود کا زمانہ ہے بلکہ اوس سے یہ مراد ہوگی کہ کسی چیز کا وجود اس کے ساتھ مقرون نہ تھا زمانہ ہو یا اور کچھ اس لیے کہ اگر اس کے قدیم ہونے سے اس کے وجود کے زمانہ کا ہر ایک نہ سے قبل ہونا مراد لیا جائیگا تو لازم آئے گا کہ واجب تعالیٰ کا قدیم کہنا صحیح نہ ہو ورنہ اس کا زمانی ہونا لازم آئے گا۔

(۳) جبکہ حق تعالیٰ کی نسبت کہا جائے کہ وہ ازل میں موجود تھا اور بعد میں موجود رہے گا اور وہی موجود ہے تو ان عبارتوں سے یہ مراد نہ ہوگی کہ حق تعالیٰ کا وجود ان زمانوں میں واقع ہے بلکہ ان عبارتوں سے اس کے وجود کا زمانہ مذکورہ کے ساتھ مقرون ہونا مراد ہوگا اور عبارت مذکورہ سے حق تعالیٰ کے وجود کا ان زمانوں سے اس طرح متعلق ہونا مراد نہ ہوگا جس طرح کہ زمانیات کا زمانہ سے متعلق ہونا فرض کیا جاتا ہے۔

(۴) اگر محروقات عقلیہ کا وجود ہونا فرض کیا جائیگا تو وہ بھی زمانی نہ ہونگے۔

(۵) جبکہ حق تعالیٰ کے وجود کا زمانی نہ ہونا ثابت ہوا تو اس کے نزدیک ماضی اور حال اور مستقبل نہیں ہوگا۔

لہذا جبکہ اشیاء متغیرہ سے حق تعالیٰ کے علم کا تعلق ہونا فرض کیا جائیگا تو اس کے علم کا متغیر ہونا لازم آئے گا
 اس لیے کہ صورت مذکورہ میں علم کا متغیر ہونا وہی وقت لازم آئے گا جبکہ اس (علم) میں زمانہ بھی داخل ہوتا۔
 نتیجہ یہ زمانہ دراصل کوئی موجود چیز نہیں ہے بلکہ وہ شخص موجود ہے جیسا کہ جمہور اہل ملت کا اعتقاد
 اسی لیے اس کا وہ لوگ بھی اقرار کرتے ہیں جو وجود خاک کے منکر ہیں حالانکہ حکماء کے نزدیک وجود
 زمانہ کے لیے خاک لافلاک اور اوستی حرکت کا اقرار کرنا ضروری ہے اس لیے کہ اگر وجود خاک اور اوستی
 حرکت سے انکار کیا جائے اور باوجود اسکے وجود زمانہ کے قائل ہوں تو عارض کا بغیر اپنے معروض کے
 موجود ہونا لازم آئے گا اسکے علاوہ یہ ہے کہ وجود زمانہ کے لیے کسی نہ کسی ایسی حرکت کا موجود ہونا لازم
 ہے جس کے لیے زمانہ کا مقدار ہونا اور اوستی کو عارض ہونا فرض کیا جائے حالانکہ ہمارے نزدیک کسی جسم یا
 اوستی حرکت کا موجود ہونا لازم نہیں ہے پس اگر عالم جسمانی کا بالکل معدوم ہونا فرض کیا جائے
 تو زمانہ اس وقت بھی ضرور متخیل ہو گا جس سے اوستی موجود ہو اور متخیل ہونا اور موجود حقیقی نہ ہونا ثابت
 ہوتا ہے۔ اب اگر زمانہ کا موجود حقیقی ہونا فرض کر لیا جائے جیسا کہ حکماء کا مذہب ہے تو اس زمانہ
 کا حادث ہونا معین ہو گا اس لیے کہ وہ حکماء کے نزدیک مقدار حرکت ہے اور کسی حرکت کا ازلی اور
 غیر مسبوق بغیر ہونا صحیح نہیں ہے اس لیے کہ حرکت کا ہر ایک جز مسبوق بغیر ہوتا ہے اور جو مسبوق
 بغیر ہے وہ حادث ہے لہذا ہر ایک حرکت کا حادث ہونا معین ہو گا۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر
 حرکت کا قدیم ہونا فرض کیا جائیگا تو اجزاء حرکت کے اعدام کا بھی قدیم ہونا لازم آئے گا اس لیے
 کہ حرکت قدیم کے لیے سابق و مسبوق کا مجتمع ہونا لازم ہے اور جس چیز کا کہ عدم قدیم ہو گا اوستی
 حادث ہونا ضروری ہے اس صورت میں زمانہ کا حادث ہونا متخیل و بیان نہ ہو گا اسکے علاوہ
 یہ ہے کہ حرکت سے جسم کا ایک حال سے دوسرے حال کی منتقلی ہونا مراد ہوتی ہے پس
 اوستی دوسری چیز سے متحرک ہونا لازم ہے اور کسی چیز کے قدیم ہونے سے اوستی دوسری چیز
 متحرک ہونا مراد ہوتا ہے اور ان دونوں امر میں جمع محال ہے اور اس مطلب کو اس طرح بھی
 ادا کر سکتے ہیں کہ حرکت کے لیے اول کا ہونا لازم ہے اور ہر چیز کے لیے اول کا ہونا لازم ہے

اوسکا قدیم ہونا باطل ہے اور جبکہ حرکت کا قدیم ہونا باطل ہو تو زمانہ کا قدیم ہونا بھی باطل ہوا اسلئے
 کہ وہ (زمانہ) مقدار حرکت ہے اور معروض کا حادث ہونا عارض کے حادث ہونے کو مستلزم ہے
 اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر حرکت کا قدیم ہونا فرض کیا جائیگا تو اوسکا اول حرکات ہونا اور دوسری
 حرکت کے ساتھ مسبوق نہ ہونا لازم ہو گا اور جو حرکت کہ اول حرکات ہو اور دوسری حرکت کے
 ساتھ مسبوق نہ ہو وہ قدیم نہیں ہو سکتی ورنہ قدیم کے لیے اول کا ہونا لازم آئیگا اور یہ باطل ہے اسلئے کہ
 حرکت کے قدیم ہونے سے یہی مراد ہوتی ہے کہ اوسکے لیے اول نہ ہو اور جبکہ حرکت کا قدیم ہونا
 باطل ہو تو اوسکا حادث ہونا ضروری ہو گا جسکے لیے زمانہ کا حادث ہونا لازم ہے اسکے علاوہ
 یہ ہے کہ مجموع عالم کا حادث اور مسبوق بعدم ہونا بہت سی قطعی دلیلوں سے ثابت ہو چکا ہے پس
 زمانہ کا حادث اور مسبوق بعدم ہونا بھی ضروری ہو گا۔ اور اگر مذہب حکماء کی بنا پر زمانہ کا قدیم
 ہونا بھی تسلیم کر لیا جائے تو واجب تعالیٰ کا زمانی ہونا اور زمانہ کا اوسکے لیے ظرف ہونا لازم نہ آئیگا
 اسلئے کہ حق تعالیٰ کا زمانہ کے لیے فاعل اور علت ہونا اور مرتبہ ذات میں اوپر مقدم ہونا اور اپنی وجود میں
 اوپر موقوف نہ ہونا حکماء کے نزدیک بھی ثابت اور مسلم ہے ورنہ معلول کا اپنی علت سے مقدم ہونا
 اور اوسکے لیے موقوف علیہ اور ظرف ہونا لازم آئیگا جسکا باطل ہونا بہت واضح ہے اسکے علاوہ یہ
 کہ اگر زمانہ کے قدیم ہونے کا حق تعالیٰ کی مطروفت اور اوسکے زمانی ہونے کو مقتضی ہونا فرض کیا جائے
 تو لازم آئیگا کہ فلک الافلاک کا قدیم ہونا بھی اوسکی مطروفت اور مکانی ہونے کو بدرجہ اولیٰ مستلزم ہو
 حالانکہ کسی جسم کے قدیم ہونے کا حق تعالیٰ کی مطروفت اور اوسکے مکانی ہونے کو مستلزم ہونا باطل ہے
 اور بظاہر کوئی شخص اسکا التزام نہیں کر سکتا لہذا زمانہ کا قدیم فرض کرنا حق تعالیٰ کے مطروف اور زمانی
 ہونے کو مقتضی نہ ہو گا۔ اور اس مطلب کی فی الجملہ توضیح یہ ہے کہ کسی شے کے زمانی ہونے سے یہ مراد ہے
 کہ وہ (شے) بغیر زمانہ کے موجود نہ ہو سکتی ہو۔ اور یہ کہ اوس (شے) کا وجود زمانہ کے وجود پر موقوف ہے
 جیسا کہ اوپر کی عبارت میں مذکور ہو چکا ہے۔ اور زمانی کے یہ معنی فقہاء اور چہرہ میں متحقق ہوتا ہے
 جو مجرد و غیر کر ساتھ موصوفت ہیں اور اود کا وجود بغیر زمانہ کے نہ ہو کر نا ممکن نہیں ہے اور وہ کسی چیز میں نہیں۔

(۱) زمانہ کے اجزاء مفروضہ جنکی ماضی و حال مستقبل کے ساتھ تعبیر کی جاتی ہے اور زمانہ کے حدود و اطراف موجودہ جو غیر منقسم ہیں اور انکی آفات کے ساتھ تعبیر کی جاتی ہے اسلیے کہ کسی شے کے اجزاء اور اس کے حدود و اطراف کا بغیر اوس (شے) کے موجود ہونا معقول نہیں ہے جس طرح کہ خط کے اجزاء مفروضہ اور حدود مشترک بغیر اوس (خط) کے موجود نہیں ہو سکتے۔

(۲) حرکات جزئیہ جنکی مقدار بغیر زمانہ کے معلوم نہیں ہو سکتی اور وہ (حوادث) جو زمانہ میں واقع ہوتے ہیں اور زمانہ انکے لیے ظرف واقع ہوتا ہے پس طرح کہ کسی ممکن کا بغیر مکان کے موجود ہونا درست نہیں ہے اسی طرح حرکات اور حوادث مذکورہ کا بغیر زمانہ کے موجود ہونا درست نہ ہوگا اس لیے کہ زمانہ انکے لیے حقیقت ظرف ہوتا ہے اور یہ کہ وجود زمانہ پر انکا وجود موقوف ہوتا ہے جیسے لطفہ کا حیوان ہونا اسلیے کہ لطفہ میں مرور زمانہ کی وجہ سے صوت حیوانیہ کے فیضان کی استعداد حاصل ہوتی ہے اور اوس (استعداد) کا باعتبار عادت بغیر زمانہ کے حاصل ہونا محتمل ہے اور اس مطلب میں جملہ مرکبات عنصریہ مشترک ہیں پس اشیاء مذکورہ بالا کا درحقیقت زمانی ہونا صحیح ہوگا اسلیے کہ انکا بغیر زمانہ کے موجود ہونا صحیح نہیں ہے اور یہ کہ انکا موجود ہونا زمانہ پر موقوف ہے۔ اب ہا خود مانا پس وہ زمان اور زمانی دونوں کے ساتھ اسی طرح موصوف ہوتا ہے جس طرح کہ کوئی چیز ضرور اور ماضی ہونے کے ساتھ موقوف ہوتی ہے اور اوسکو اس معنی سے زمانی کہنا درست نہیں ہے کہ وہ کسی دوسرے زمانہ پر موقوف ہے اسلیے کہ کسی چیز کا اپنے نفس پر موقوف ہونا معقول نہیں ہے۔ پس وہ بنفسہ ہی مقدار ہے اور مذکورہ بالا اشیاء کے لیے بھی مقدار ہے اور اشیاء مذکورہ بالا کے علاوہ جو چیزیں کہ زمانی کہلاتی ہیں انکو زمانہ کے ساتھ تلازم اور تغیر و متحدہ کا علاقہ ہوتا ہے اگرچہ انکا وجود اوس کے وجود پر موقوف نہیں ہوتا جیسے فلک الافلاک اور اوسکی حرکت پس وہ اگرچہ اس معنی سے زمانی نہیں ہیں کہ زمانہ انکے لیے ظرف واقع ہوتا ہے یا انکا وجود اوس کے وجود پر موقوف ہے بلکہ وہ اسلیے زمانی کہلاتی ہیں کہ وہ معرض زمان اور اوس کے ساتھ تلازم رکھتی ہیں اور زمانہ کی طرح متحدہ و متغیر ہوتی ہیں اور اسکی وجہ یہ ہے کہ وہ (زمانہ) فلک الافلاک کی حرکت کے لیے مقدار ہے اور مقدار کا بغیر اپنے موضوع کے جس سے اس مقام پر حرکت

فلک الافلاک مراد ہے موجود ہو نا صحیح نہیں ہے اسی طرح فلک الافلاک کی حرکت بغیر اوس (فلک الافلاک) کے موجود نہیں ہو سکتی اس لیے کہ وہ (فلک الافلاک) معرض حرکت ہے اور عارض کا بغیر اپنے معرض کی موجود ہونا درست نہیں ہے اور چونکہ زمانہ متجدد و متغیر ہے لہذا فلک الافلاک اور اوسکی حرکت کا تجدد و تغیر کے ساتھ موصوف ہونا ضروری ہو گا اسباب حرکت و فلک کو زمان کہیں گے تو اسی لیے کہ وہ دونوں بوا یا بلا واسطہ معرض زمان ہیں اور تغیر و تجدد کے ساتھ موصوف ہیں اور انکو اس لیے زمانی نہ کہیں گے کہ زمانہ اون دونوں کے لیے ظرف واقع ہو ہے یا اونکا وجود زمانہ پر موقوف ہے۔ یہ حال ایشیہ مذکورہ کا زمانی کہنا حقیقۃً یا مجازاً صحیح ہو گا جسکی وجہ مذکور ہو چکی لیکن از بسکہ باری تعالیٰ اور عقول مفارقہ کا وجود زمانہ کے وجود پر موقوف نہیں ہے اور اون (واجب تعالیٰ اور عقول) کا ہر قسم کے تجدد و تغیر سراسر ہونا مفروض ہے اور اونکا زمانہ کے لیے عارض یا معرض ہونا صحیح نہیں ہے اس لیے اونکو زمانی کہنا کسی طرح بھی صحیح نہ ہو گا یہی وجہ ہے کہ مشکلیں اور علماء دونوں فرقوں کے نزدیک حق تعالیٰ اور عقول مفارقہ کا زمانی کہنا درست نہیں ہے اور جو مطلب کہ اس مقام پر مرقوم ہوا ہے اس کے شواہد کلمات ارباب فن کی طرف جمع کرنے کے بعد کثرت مل سکتے ہیں۔

آٹھویں صفت حق تعالیٰ پر حلول کا جائز نہ ہونا۔ اور حق تعالیٰ پر حلول (سما جلتی) کے تجویز کرنے کی کئی صورتیں ہو سکتی ہیں جن سے اس مقام پر تعرض کرنا مناسب ہے۔

پہلی صورت۔ حال اور محل دونوں میں سے ہر ایک کا مستغنی اور بے نیاز ہونا اور یہ صورت باطل اس لیے کہ حلول کے لیے احتیاج لازم ہے۔

دوسری صورت۔ اون دونوں (حال محل) میں سے ہر ایک کا دوسرے کی طرف محتاج ہونا اور یہ صورت بھی باطل ہے اس لیے کہ محتاج ہونا ممکن کی شان سے پس اگر واجب الوجود پر حلول تجویز کیا جائے گا تو اوس کا ممکن ہونا لازم آئیگا اور یہ محال ہے۔

تیسری صورت۔ محل کا مستغنی اور حال کا محتاج ہونا اور یہ صورت بھی باطل ہے اس لیے کہ حال کا محتاج ہونا مفروض ہے لہذا اوسکا واجب ہونا محال ہو گا اور محل کا اگرچہ مستغنی ہونا مفروض ہے لیکن

اوس (محل) کا واجب ہونا بہر حال باطل ہے اسلیے کہ اگر حال کا موجود ہونا اسکے لیے نفی ہے تو اوس (واجب) کا اپنے کمال میں غیر کی طرف محتاج ہونا اور مسبق نقص ہونا لازم آئیگا اور باوجود اسکے خلاف مفروض بھی لازم آئیگا جس سے محل کا محتاج ہونا ضروری حالانکہ اسکا استغنی ہونا مفروض ہے۔ چوتھی صوت۔ حال کا استغنی اور محل کا محتاج ہونا اور یہ صوت بھی باطل ہے اسلیے کہ جب تک حال کا محتاج ہونا مفروض کیا جائیگا اور وقت تک حلول مقبول نہ ہوگا علاوہ برین اس صوت میں محل کا واجب نہ ہونا ظاہر ہے اسلیے کہ اسکا محتاج ہونا فرض کیا گیا ہے جو شان امکان ہے اور حال میں ہی تقریب کی جائیگی جو تیسری صوت کے محل میں جاری ہوتی علاوہ برین حلول یا بعنوان ترکیب ہو گا یا بعنوان توصیف اور یہ دونوں صورتیں ذات مقدسہ پر جائز نہیں ہیں جیسا کہ قبل ازین مذکور ہوا اور انشا اللہ تعالیٰ آئندہ بھی مذکور ہوگا اور اس مقام پر کوئی تیسری صوت مقبول نہیں ہے۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر واجب تقالی کا اس طرح حلول کرنا فرض کیا جائیگا جس طرح کہ گلاب میں اور سکاپانی یا تلون میں اونکاتیل یا کوتلہ میں اگل حلول کرتی ہے تو اس قسم کا حلول فقط جسم کے ساتھ مخصوص ہوگا حالانکہ واجب تقالی کا جسم نہ ہونا معلوم ہو چکا ہے اور اگر واجب تقالی کا کسی شے میں اس طرح حلول کرنا فرض کیا جائے جس طرح کہ جسم میں اور سکارنگ حلول کرتا ہے تو اس قسم کا حلول فقط عرض و جوہر کے ساتھ مخصوص ہوگا حالانکہ واجب تقالی کا جوہر و عرض ہونے سے منترہ ہونا معلوم ہے اسلیے کہ عرض کا جوہر کی طرف محتاج ہونا اور جوہر کا بذریعہ عرض اپنے لیے کمال کو حاصل کرنا معلوم ہے جو شان ممکن ہے علاوہ برین اگر واجب تقالی کا کسی شے میں حلول کرنا فرض کیا جائے گا تو اوس (حلول) کا حاصل ہونا ضروری ہوگا یا غیر ضروری۔ پس اگر اسکے حاصل ہونا ضروری ہونا فرض کیا جائے تو اوس (حلول) کے حاصل ہونے میں ذات مقدسہ کافی ہوگی یا نہ ہوگی پس اگر ذات مقدسہ کا اسکے حاصل ہونے میں کافی ہونا فرض کیا جائے تو حق تعالیٰ کا حادث ہونا یا محل کا قہیم ہونا لازم آئیگا جسکا باطل ہونا محتاج بیان نہیں ہے اور اگر ذات مقدسہ کا اسکے حاصل ہونے میں کافی نہ ہونا فرض کیا جائے تو اوس (حلول) کے حاصل ہونے میں کسی دوسری چیز کا ذخیل ہونا فرض کیا جائیگا اس صوت میں بھی واجب تقالی کا

محل حوادث اور اپنے کمال میں غیر کی طرف محتاج ہونا لازم آئیگا اور اگر اوس (حلول) کے حاصل نہ ہوگا
 غیر ضروری ہونا فرض کیا جائے تو اوس کے موجود ہونا سبب یا ذات واجب تعالیٰ فرض کیا جائیگا یا
 کوئی دوسری چیز پس اگر ذات واجب تعالیٰ کا سبب حلول ہونا فرض کیا جائے تو اوس (حلول) کے
 بعض اوقات موجود ہونے اور بعض اوقات موجود نہ ہونے میں ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی اس لیے کہ
 ذات واجب کو ہر ایک زمانہ سے یکساں نسبت ہے۔ اور اگر اوس (حلول) کا قدیم ہونا فرض کیا جائیگا
 تو محل کا قدیم ہونا لازم آئیگا۔ اور اگر غیر واجب کا سبب حلول ہونا فرض کیا جائے تو واجب تعالیٰ کا
 محل حوادث اور اپنے کمال میں غیر کی طرف محتاج ہونا لازم آئیگا اور جس طرح کہ واجب تعالیٰ پر
 حلول کا تجویز کرنا باطل ہے اسی طرح واجب تعالیٰ کا کسی چیز کے ساتھ متحد فرض کرنا بھی باطل ہے
 اس لیے کہ اگر واجب تعالیٰ کا کسی شے کے ساتھ متحد ہونا فرض کیا جائیگا تو دو چیزوں کا ایک چیز ہونا
 یا ایک چیز کا دو چیز بن ہونا یا معدوم کا موجود کے ساتھ متحد ہونا لازم آئیگا جسکی فی الجملہ توضیح یہ ہے
 کہ اگر واجب تعالیٰ کسی غیر کے ساتھ متحد ہوگا تو یا وہ دونوں (واجب اور غیر) موجود ہوں گے اور
 یہ خلاف مفروض ہے اس لیے کہ اس صورت میں اتحاد نہ ہوگا یا وہ دونوں (واجب اور غیر) معدوم ہوں
 اور ان دونوں سے کوئی تیسرا امر حادث ہوگا تب ہی اتحاد نہ ہوگا اس لیے کہ اس صورت میں دونوں کا
 معدوم ہو جانا اور فقط تیسری چیز کا حادث ہونا فرض کیا گیا ہے حالانکہ اتحاد میں دونوں چیزوں کا
 موجود ہونا ضروری ہے علاوہ برین جو چیز کہ معدوم یا حادث ہونیکے ساتھ موصوف ہوگی وہ واجب
 نہ ہوگی اور یہ خلاف مفروض ہے۔ یا ان دونوں میں سے ایک چیز معدوم ہوگی اور ایک باقی رہیگی
 اور اس صورت میں ہی اتحاد نہ ہوگا اس لیے کہ معدوم کا موجود کے ساتھ متحد ہونا معقول نہیں ہے ہر حال
 دو چیزوں کا متحد ہونا مطلقاً باطل ہے علی الخصوص واجب تعالیٰ میں بدرجہ اولیٰ باطل ہوگا اس لیے
 کہ وہ نقص اور احتیاج اور شکمال بغیر کو مستلزم ہے جو واجب جو د کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا۔

اس بیان سے واجب الوجود کا حضرت علیؑ کے جسم میں حلول کرنا یا ادس کا رجحان القدس اور حضرت
 کریمؐ کے ساتھ متحد ہونا یا واجب الوجود کا برہما وغیرہ کے جسم میں حلول کرنا یا دیگر اشیاء کے ساتھ متحد ہونا

یا اوسکا جملہ مخلوقات میں عموماً اور سپر و مرشد میں خصوصاً حلول کرنا اور جملہ اشیاء کے ساتھ متحد ہونا بالکل غیر معقول ہوگا۔

نویں صفت حق تعالیٰ کا آئینہ سے محسوس نہ ہونا۔ اور حق تعالیٰ کا آئینہ محسوس ہونا باطل ہے دنیا میں بھی اور آخرت میں بھی ایسی چیز آئینہ سے محسوس ہوتی ہے اوس (چیز) کے لیے جہت۔ صورت۔ شکل۔ مکان اور دیگر لوازم جسم کا ثابت ہونا ضروری ہے پس اگر واجب الوجود کا آئینہ سے محسوس ہونا فرض کیا جائیگا تو اوسکا جسم یا جسمانی ہونا لازماً آئینہ جسکا باطل ہونا معلوم ہو چکا ہے۔ بلکہ اس مطلب کی بدیہی ہونے کا دعویٰ کر سکتے ہیں ایسی کہ میرا حائل کے نزدیک جو چیز کہ جسم و جسمانی نہ ہو اور اوسکا کسی جہت یا مکان میں فرض کرنا باطل ہو اور وہ مقابلہ اور محاذات کے ساتھ بھی موصوف نہ ہو سکتی ہو اور اوسکا آئینہ سے مرئی اور محسوس ہونا محال اور بے معنی ہے اور جو شخص کہ ایسے بدیہی حکم کا انکار کرے اوسکا فرقہ سوفسطائیتہ میں شمار کرنا بہر حال مناسب ہو گا چنانچہ حق تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے کہ۔

لا تدرکہ الا بصار و هوید رک الا بصار آئینہ میں اوسکا ادراک نہیں کرتیں اور وہ آئینہ بخار ادراک کرنا بھی اس آیت شریفہ سے معلوم ہو کہ حق تعالیٰ کا آئینہ سے ادراک نہیں ہو سکتا ایسی کہ لفظ ادراک کا بصر کے ساتھ مقرون ہونا اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ وہ آئینہ سے محسوس نہیں ہو سکتا ایسی کہ لفظ مذکور جب کسی حاشیہ کی طرف مضاف ہوتا ہے تو وہی معنی مستفاد ہوتے ہیں جنکے لیے کہ وہ حاشیہ آئینہ ہوتا ہے۔ پس جبکہ اوس کا آئینہ سماعت سے مقرون ہونا فرض کیا جائیگا تو اوس سے سماعت بھی مفہوم ہوگی مثلاً اٹھا جائے ادھرکت باڈنی یا ادھرکتہ بغنی یا ادھرکتہ بالنفی تو ان سب صورتوں میں یہی معنی مفہوم ہونگے کہ میں نے اپنے کان سے سنا اور اوسکا اپنے منہ سے فرما چکا اور اوسکا اپنی ناک سے سوچا۔ پس اسی طرح لفظ ادھرکتہ ببصری کے بھی یہی معنی ہونگے کہ میں نے اوسکو اپنی آنکھ سے دیکھا پس آیت شریفہ کا حاصل یہ ہوگا کہ آئینہ میں اوسکو نہیں دیکھ سکتیں اور وہ آئینوں کو دیکھتا ہے۔ اور چونکہ آیت شریفہ میں لفظ البصار جمع ہے اور اوس پر الف لام داخل ہے لہذا

باتفاق اہل زبان مفید عموم و متفرق ہو گا اور اس مطلب پر تشناک صحیح ہو نا اور اہل عرف کا شاہد ہو نا کافی ہے ایسے کہ اہل عرف اس شخص کی تکذیب کرتے ہیں جو ایسے کلام کے ساتھ گویا ہو جو جمعی میں باللام کے کسی حکم کو متضمن ہو اور باوجود اسکے وہ (حکم) بعض افراد میں جاری نہ ہوتا ہو۔ اور علامہ تفتازانی جو اہل عربیت میں حد درجہ کے معبر شخص مانتے گئے ہیں فرماتے ہیں کہ

کون الجمع المعروف باللام فی النفی لعموم السلب
جمع موقوف باللام کا صورت نفی میں عموم سلب کے لیے
ہوا اشباع فی الاستعمال حتی لا یوجد مع کثرة
ہونا شائع ہے تاہم قرآن مجید میں کوئی معرف باللام
فی التیزیل الا بهذا المعنی وهو اللائق
ایسا موجود نہیں ہے جو عموم کے لیے نہ ہو اور اس مقام
یہی عموم ہی کامزدنیاسزا دہی جیسا کہ نفی نہیں ہے۔
یہذا المقام علی ما لا یخفی۔

اور اسی طرح ظاہر نفی جو کسی خاص زمانہ کے ساتھ مخصوص و مقید نہیں ہے اسکا بعض اوقات معینہ کے ساتھ مقید و مخصوص کرنا بھی ہے وجہ ہو گا ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی اسکے علاوہ یہ ہے کہ آیہ شریفہ اکثر صحابہ اور حضرات ائمہ طاہرین علیہم السلام نے بھی عموم ہی کو سمجھا ہے چنانچہ مخالفین نے حضرت عائشہ سے نقل کیا ہے کہ۔

لما بلغ عائشة ان کعبا قال ان عجزا راي
جباؤ کو کعب کا یہ قول پونچھا کہ حضرت رسول خدا
رتبہ انکرت وقالت قفت شعری مما قلت
اپنے پروردگار کو دیکھا ہے تو وہ ناخوش ہوئیں اور
فی حدیثک ان عجزا راي رتبہ ثلث من
فرمایا کہ تیرے اس بیان سے میرے رونگٹے کھڑے ہو گئے
حدث بهن فقد اعظم علی الله الفرية
جس شخص نے کہ تم سراسر مطلب کو بیان کیا ہو ورنہ نفی تھا
قال ان الله لم یأل لا تد رکه الا بصار الخ
بہت افسوس کیا جی تھا اور فرمایا ہو لا تد رکه الا بصار الخ

اور مخالفین نے اسی مضمون کو ابن عباس سے بھی نقل کیا ہے اور صدوق علیہ الرحمہ کی کتاب التوحید صفحہ ۱۰۱ پر بھی سے منقول ہے کہ مجھے ابو قرہ (محدث) نے یہ فرمائش کی کہ میں اذنبو حضرت امام علی علیہ السلام کی خدمت میں لیجاؤں پس میں نے حضرت سے اجازت چاہی اور آپ نے اجازت دی تو ابو قرہ نے حاضر ہو کر حضرت سے حلال و حرام اور دیگر احکام کو دریافت کیا تاہم انکے اونہوں نے

توحید کے متعلق بھی سوال کیا پس ابو قرہ نے عرض کیا کہ ہم نے اس مضمون کو روایت کیا ہی کہ حق تعالیٰ
 فی رویت اور کلام کو دو شخصوں کے درمیان تقسیم کر دیا ہے پس اس نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے لیے
 کلام کو اور حضرت محمدؐ کے لیے رویت کو تقسیم کیا ہے یہ سن کر حضرت امام رضاؑ نے ارشاد فرمایا تو چہر
 داس کو خدا کی طرف سے یہ خبر کس شخص نے پونہ جاتی ہے کہ البصار اوسکا ادراک نہیں کرتیں اور وہ
 البصار کا ادراک کرتا ہے اور یہ کہ لوگ علم سے اوسکا احاطہ نہیں کر سکتے اور یہ کہ اوسکے مثل کوئی چیز نہیں
 آیا ان چیزوں کو حضرت محمدؐ نے نہیں بیان کیا اوس (ابو قرہ) نے عرض کیا کہ بیشک حضرت ہی
 بیان کیا ہے پس حضرت نے ارشاد فرمایا کہ ہر وہ شخص کیسا ہو گا جو تمام لوگوں کو خبر دے کہ میں خدا کے
 پاس سے آیا ہوں اور بحکم خدا اوسکی طرف دعوت کرتا ہوں اور بیان کرے کہ البصار اوسکا احاطہ
 نہیں کرتیں اور لوگ اپنے علم سے اوسکا احاطہ نہیں کر سکتے اور یہ کہ اوسکے مثل کوئی شے نہیں ہو گی اور ان
 بیان کرے کہ میں نے اوسکو اپنی آنکھ سے دیکھا ہے اور علم سے اوسکا احاطہ کیا ہے اور وہ بشر کی صورت
 رکھتا ہے آیا زندیق لوگ اس امر سے شرم نہیں کرتے کہ حضرت پر عیب لگاتے ہیں کہ وہ ایک دفعہ
 تو خدا کی نسبت ایک شے کی خبر دیتے ہیں بعد ازاں اوس خبر کے خلاف کو بھی خود ہی بیان کرتے ہیں
 اور کتاب مذکور میں ابو ہاشم جعفری ہی منقول ہے کہ میں نے حضرت ابو جعفرؑ سے قول باری تعالیٰ
 لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار کی تفسیر دریافت کی تو حضرت نے ارشاد فرمایا کہ اے
 ابو ہاشم آنکھوں کی بینائی سے دلوں کے اوہام کہیں زائد باریک اور دقیق ہیں تم کہی سند اور مہند اور ان
 شہروں کا اپنے اوہام سے ادراک کر لیتے ہو جنہیں تم داخل نہیں ہوے اور انکو تم نے اپنی آنکھ سے نہیں دیکھا
 پس جبکہ حق تعالیٰ کا دلوں کے اوہام بھی ادراک نہیں کر سکتے تو آنکھوں کی بینائی اوسکا ادراک کیونکر کر سکتی
 اور بعض مخالفین نے آیہ شریفہ سے نفی رویت پر بروجہ مذکور استدلال کرنے کی کئی جواب دیتے ہیں۔

(۱) یہ کہ ادراک سے وہ رویت مراد ہے جو شے مرنے کے اطراف و جوانب پر محیط ہو سکیے کہ ادراک کے
 حقیقی معنی ہیں پونہ جاننا جس پر قول باری تعالیٰ وَاَنَّا لَمَدْرِكُونَ جسکے معنی ہیں اَنَا لَمَلْحَقُونَ (ہم
 ملحق ہونے والے ہیں) اور قول اہل زبان ادرکت الثمرہ جسکے معنی ہیں وصلت الی حد النضج

(شریختہ ہونے کی حد تک پونج گیا) اور لفظ ادھر لک الفلام جس کے معنی ہیں بلغ الفلام (غلام پونج گیا) شاہد ہیں بعد ازاں وہ (ادراک) رویت محیط کی طرف نقل کر لیا گیا اس لیے کہ وہ (رویت محیط) حقیقت مذکورہ سے اقرب ہے اور چونکہ رویت مطلقہ سے رویت محیط خاص ہے لہذا اس (رویت محیط) کے نفی سے رویت مطلقہ کی نفی لازم نہ آئیگی اور یہ جواب کئی وجہوں سے مخدوش ہے۔

پہلی وجہ۔ یہ کہ اس مقام پر فقط اس ادراک میں کلام ہے جو بصر کے ساتھ مقید ہے یعنی ادراک بصری پس اگر مطلق ادراک کا وصول کے لیے موضوع ہونا تسلیم کر لیا جائے تو اس سے ادراک مقید کا بھی اسی معنی کے لیے موضوع ہونا لازم نہ آئیگا۔

دوسری وجہ۔ یہ کہ اگر یہ امر بھی تسلیم کر لیا جائے کہ ہر ایک تقدیر پر ادراک کے معنی موضوع کا وصول ہی ہیں لیکن یہ امر قابل تسلیم نہیں ہے کہ ادراک بصری میں معنی متحقق نہیں ہوتے پس یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ ادراک بصری میں اس کا استعمال کرنا مجاز ہے اور باقی مقامات پر حقیقت ہے۔

تیسری وجہ۔ یہ کہ اگر یہ امر بھی تسلیم کر لیا جائے کہ معنی وصول کا ادراک بصری میں استعمال کرنا مجاز ہے لیکن یہ کہنا کہ پھر (وہ لفظ ادراک) رویت محیط کی طرف نقل کر لیا گیا قابل تسلیم نہیں ہے اس لیے کہ ادراک بصری میں تمام اطراف سے احاطہ کرنے کا اعتبار نہیں ہے۔

چوتھی وجہ۔ یہ کہ حضرت عائشہ اور ابن عباس سے جو روایت منقول ہوئی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آیت شریفہ میں رویت مطلقہ ہی مراد ہے پس آیت شریفہ سے نفی رویت پر استدلال کو بالکل جرح ہوگا اور اس میں کج بحثی کرنے کی گنجائش نہ ہوگی۔

(۲) یہ کہ لفظ مذکر کے الابصار موجبہ کلیہ ہے پس جبکہ اوپر حرف نفی داخل کر لیا گیا تو اس (حرف نفی) فی موجبہ کلیہ کو خف کر دیا اور موجبہ کلیہ کا رفع سالبہ جزئیہ ہوتا ہے بنا علیہ آیت شریفہ میں دو احتمال ہوں گے۔
اول۔ نفی کامل کی طرف منسوب ہونا یا یہی معنی کہ اولاً دخول نفی کا لحاظ کیا جائے بعد ازاں اوپر ورود عموم کا لحاظ کیا جائے اس صورت میں یہ لفظ مذکر سالبہ کلیہ قرار پائیگا اور مراد یہ ہوگی کہ کئی بصر اس کا ادراک نہیں کر سکتی۔

دوم۔ کل کی طرف اسناد فرض کی جائے اور اوپر نفی وارد ہو باین معنی کہ اولاً عموم کا لحاظ کیا جائے بعد ازاں اوپر نفی وارد کی جائے۔ اس تقدیر پر آیہ شریفہ لا تدركه الابصار سائبہ جزئیہ قرار پائے گا پس جبکہ آیہ شریفہ میں دوسرا احتمال بھی موجود ہے تو اس سے استدلال کرنا صحیح نہ ہوگا۔ اور یہ جواب ضعیف ہے اس لیے کہ احتمال اولی کا شائع اور راجح ہونا مذکور ہو چکا ہے لہذا آیہ شریفہ میں دوسرے احتمال کا بدون قرینہ صارفہ مراد لینا درست نہ ہوگا۔

(۳) یہ کہ آیہ شریفہ اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ ابصار او سکون نہیں دیکھتے اور اس سے ایمر لازم نہیں آتا کہ مبصرین ہی او سکونہ دیکھیں گے اس لیے کہ آیہ شریفہ میں ممکن ہے کہ رویت ابصار کی نفی سے اس امر کی نفی مراد ہو کہ وہ آنکھ سے باعتبار مواجہ اور انطباع کے محسوس ہو اور یہ جواب بھی ضعیف ہے اس لیے کہ آیہ شریفہ میں حق تعالیٰ نے اس امر کو بیان فرمایا ہے کہ او کی مقدس ذات آثار حدوث و امکان سے منزہ ہے جیسے جسم ہونا اور چیز میں موجود ہونا اس صوت میں فقط رویت ابصار کی نفی پر مختصر کرنا صحیح نہ ہوگا کیونکہ جس طرح ابصار سے محسوس ہونا علامت حدث و امکان ہی اویسی طرح مبصرین کے لیے محسوس ہونا بھی صفت حدوث و امکان ہے اور ان دونوں صوتوں میں فرق کرنا اصل مقصود کے خلاف ہے۔ اس کے علاوہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے آیہ شریفہ میں ابصار سے محسوس نہ ہونے کو مقام معراج میں ذکر فرمایا ہے۔ پس جس صفت کا معدوم ہونا داخل معراج ہوگا ضرور ہے کہ او کا موجود ہونا موجب نقص ہو اور چونکہ حق تعالیٰ کی مقدس ذات کا ہر ایک نقص سے منزہ ہونا لازم ہے لہذا او را کہ بصر سے بھی او کا منزہ ہونا لازم ہوگا۔ اور اس تقریر پر بعض لوگوں نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اس بیان سے مذہب اشاعرہ کی تائید ہوتی ہے اور ثابت ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ کی رویت ممتنع نہیں ہے اس لیے کہ اگر خدا کی رویت ممتنع ہوتی تو اس کے معدوم ہونے کی وجہ سے معاجل نہ ہوتی کیونکہ جس چیز کے ساتھ حق تعالیٰ کا موصوف ہونا صحیح نہیں ہے اس کے معدوم ہونے کسی قسم کی معاجل نہیں ہو سکتی بلکہ عدم رویت کے ساتھ معراج اسی وقت مقبول ہوگی جبکہ او کی رویت جائز ہو اور باوجود اسکے وہ باعتبار انہ کمال عزت اور حجاب کبر بانی کے محسوس اور مرنے نہ ہو سکتا ہو اور یہ اعتراض

نہایت مہمل اور رکیک ہو چکا کسی علمی کتاب میں وارد کرنا مناسب نہیں ہے اس لیے کہ اس قول کی بنا پر لازم آتا ہے کہ حق تعالیٰ کا جملہ صفات بلیغہ کے ساتھ موصوف ہونا جائز ہو جیسے اوسکا مکانی۔ زمانی۔ وجہ اور متخیر ہونا وغیرہ اس لیے کہ اعتراض مذکور کی بنا پر حق تعالیٰ کا صفات مذکورہ کے معنی ہونیکے ساتھ وصف کرنا اوسی وقت معقول ہو گا جبکہ اوسکا صفات مذکورہ کے ساتھ موصوف ہونا صحیح ہو۔ اور اسی طرح آیہ شریفین ترانی بھی رویت باری تعالیٰ کے منتفع ہونے پر دلالت کرتی ہے اس لیے کہ کلمہ لن باتفاق علماء نفی مستقبل کے لیے استعمال کیا جاتا ہے پس اگر اوسکا تائید نفی میں حقیقت ہونا تسلیم کر لیا جائے جسکی علامہ زمر شری نے تفسیر فرمائی ہے تو ہمارا مطلوب بدون اشکال ثابت ہو جائیگا کیونکہ آیہ شریفین حضرت موسیٰ علیہ السلام سے خطاب کیا گیا ہے پس جبکہ رویت واجب تعالیٰ کا حضرت موسیٰ علیہ السلام کی نسبت ہمیشہ کے لیے منفی ہونا تسلیم کر لیا جائے تو باقی لوگوں کی نسبت بدرجہ اولیٰ اوسکے منفی ہونا تسلیم کرنا لازم ہو گا اس لیے کہ کوئی شخص اس امر کا قائل نہیں ہے کہ رویت واجب تعالیٰ کا منتفع ہونا حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ مخصوص ہے اور اگر کلمہ مذکورہ (لن) کا محض تاکید نفی میں حقیقت ہونا تسلیم کیا جائے تو اس مقام پر اوسکا تائید نفی پر مجبور کرنا معین ہو گا ورنہ ترجیح بلامرغ لازم آئیگی خصوصاً جبکہ بہت سی دلیلیں اوسکی تائید کے لیے موجود ہیں خصوصاً اس باب میں حضرت ائمہ اطہار سے جو اخبار منقول ہیں وہ حد تو اتار سے بھی بالاتر ہیں۔ اس مقام پر بعض اخبار کا تبرا اور تبرا وارد کرنا مناسب ہے اور وہ کئی ہیں۔

پہلی خبر جناب صدوق علیہ الرحمہ کے فراموش کتاب مالی میں حضرت امام محمد باقر سے نقل کیا ہے کہ ایک مرد خارجی حضرت کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کرنے لگا کہ اے ابو جعفر تم کس چیز کی عبادت کرتے ہو حضرت نے ارشاد فرمایا کہ ہم خدا کی عبادت کرتے ہیں۔ اوس نے کہا کہ آیا آپ نے خدا کو دیکھا ہے۔ حضرت نے ارشاد فرمایا کہ۔

لعمرة العیون ہم شاهدہ العباد اور آیتہ
القلوب بحقائق الایمان لا یعرف بالقبایح
ایمان کے ساتھ محسوس کیلئے وہ قیاس اور حواس کے

ولایدرہا بالحواس ولا یشتبہ بالاناس [فریضے اور انہیں کیا جانا اور وہ لوگوں سے مشابہت
 صریحاً بلاذیات معروف بالاناس] انہیں کھانا وہ بات عادات کو بچانا جاتا ہے انہیں منع ہے۔
 ۶۰۰ مسمری خیر۔ صدوق علیہ الرحمہ نے امالی میں بیان فرمایا ہے کہ اس سے نقل کیا ہے وہ کہتے ہیں
 میں نے حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے سوال کیا کہ آیا قیامت کے دن حق تعالیٰ کی
 رویت ہوگی یا نہیں حضرت نے ارشاد فرمایا کہ۔

ببین ان الله والله لا یحییٰ ذلک علی الاکبر [خدا اس سے منزه اور بزرگ ہے۔ اسے سمجھنا مشکل
 یابن القنفذ ان کہہ کہ میں نے اسے ایسا ہی جبراً اور ان کی بی جہت کہتے
 سالہ لون وکیفیۃ واللہ خالق کون ان کوئی رنگ اور کیفیت ہوتی ہے اور حق تعالیٰ نے
 والکیفیۃ الخ ہر ایک رنگ اور کیفیت کو پیدا کیا ہے۔ انتہی بجا صلا۔

تیسری خیر۔ صدوق علیہ الرحمہ نے امالی میں ابراہیم کرخی سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں
 کہ میں نے حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام کی خدمت میں عرض کیا کہ ایک شخص نے اپنے
 پروردگار کو خواب میں دیکھا ہے پس یہ کیا چیز ہے۔ حضرت نے ارشاد فرمایا کہ۔

ذاک رجل لا یدین لہ ان الله تبارک [یہ شخص بے دین ہے کیونکہ حق تعالیٰ نے بیداری میں
 ولعالی لا یرعی فی النقطۃ ولا فی المنام مرئی ہوتا ہے نہ خواب میں نہ دنیا میں نہ آخرت
 ولا فی الدنیا ولا فی الآخرۃ۔ میں۔ انتہی بجا صلا۔

چوتھی خیر۔ احتجاج طبرسی میں یونس بن قبیان سے منقول ہے کہ ایک شخص حضرت امام جعفر صادق
 کی خدمت مبارکہ میں حاضر ہو کر عرض کرنے لگا کہ آیا آپ نے حق تعالیٰ کو اپنی عبادت کے
 وقت دیکھا ہے۔ حضرت نے ارشاد فرمایا کہ۔

ما كنت ابدل شیئاً لمارا۔ { میں ایسی شے کی عبادت کرنے والا نہیں ہوں جس کو میں نے دیکھا
 اوس نے عرض کیا کہ آپ نے اس کو کیونکر دیکھا ہے۔ حضرت نے ارشاد فرمایا کہ۔
 لم ترہ الا بصارہ مشاہدۃ العیان لکن { اوس کو ابصار نے مشاہدہ عیان نہیں دیکھا کہ

سأنته القلوب بمحقق الإيمان لا يكاد
بالحواس ولا يقاس بالناس معروف
بغير تشبيه -
قلوب نے اوسکو بحقائق ایمان دیکھا ہے وہ حواس
محسوس نہیں ہوتا اور لوگوں پر اوس کا قیاس نہیں
ہو سکتا وہ بغیر تشبیہ کے معروف ہے -

پانچویں خبر - ثقۃ الاسلام نے کافی مین یعقوب بن اسحاق سے نقل کیا ہے کہ میں نے
حضرت امام حسن عسکری علیہ السلام سے ایک عریضہ مین یہ سوال کیا کہ بندہ اپنے پروردگار کی
عبادت کیونکر کرے حالانکہ وہ اوسکو دیکھتا نہیں پس حضرت نے اپنی توجیع مین تحریر فرمایا کہ -

یا ابیوسف جلّ سیدہی و مولائی
والمنعم علی و علی ابائی ان یری -
اے ابویوسف برتر اور بزرگ ہے میرا سید و آقا اور
مجھ پر اور میری آباء پر انعام کرنے والا اس امر سے کہ وہ مرنے ہو

چہٹی خبر - ثقۃ الاسلام نے محمد بن عبید سے نقل کیا ہے وہ (محمد بن عبید) کہتے ہیں کہ
میں نے حضرت امام علی رضاعہ کی خدمت مین ایک عریضہ ارسال کیا جس مین میں نے
حضرت ۱ سے رویت واجب تعالیٰ اور اوس امر کا سوال کیا تھا جسکو عامہ اور خاصہ نے
روایت کیا ہے اور حضرت ۲ سے دریافت کیا تھا کہ اس مطلب کی میرے لیے شرح
فرمائیں پس حضرت ۳ نے اپنے خطاب مبارک سے تحریر فرمایا کہ -

اتفق الجميع لا تمنع بينهم ان المعرفة
من جهة الروية ضرورة فاذا اجاز
ان یری الله بالعين وقعت المعرفة
ضرورة ثم لم يخل تلك المعرفة من ان
تكون ایمانا اولیست یا ایمان فان كانت
تلك المعرفة من جهة الروية ایمانا
فالمعرفة التي في الدنیا من جهة الاکتساب
لیست یا ایمان لانها ضده فلا يكون فی الدنیا
تمام لوگوں نے اس امر پر اتفاق کیا ہے کہ بہت رویت
جو معرفت حاصل ہوتی ہے وہ ضروری ہے پس جبکہ
حق تعالیٰ کا آنکھ سے مرنے ہونا جائز ہوا تو معرفت کا
حاصل ہونا ضروری ہوگا پس یہ معرفت دو حال سے
خالی نہ ہوگی یا یہ کہ وہ ایمان ہوگی یا ایمان نہ ہوگی پس اگر
یہ معرفت (جسکا بذریعہ رویت حاصل ہونا مفروض ہے)
ایمان ہوگی تو ضرور ہوگا جو معرفت از ایمان بہت اکتساب
حاصل ہوتی تھی ایمان نہو سلیے کہ وہ اسکی ضد ہو پس دنیا مین

مؤمن لا تهم لم يروا الله عز ذكره وان
لم يكن تلك المعرفة من جهة الروية
ایماناً لم یخل هذا المعرفة التي من جهة
الاكتساب ان تزول ولا تزول في المعاد
فهذا دليل على ان الله تعالى لا يرى بالعين
اذا العين تودى الى ما وصفناه -

اور صدوق علیہ الرحمہ نے کتاب التوحید میں ابوبصیر سے نقل کیا ہے وہ (ابوبصیر) کہتے ہیں کہ
میں نے حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے عرض کیا کہ آیا قیامت کے دن حق تعالیٰ کو
مومنین دیکھیں گے یا نہیں۔ حضرت نے ارشاد فرمایا کہ۔

لعم وقدر اؤة قبل يوم القيامة فقلت
متى قال حين قال لهم الست بربكم
قالوا بلى ثم سكت ساعة ثم قال
وان المومنين ليرونه في الدنيا
قبل يوم القيامة الست تراة في
وقتك هذا فقال ابوبصير فاحش
بهذا عنك فقال لا فانك اذا
حدثت به فانك رة منك رجا هل
بمعنى ما نقوله ثم قد ران ذلك تشبيه
كفر وليست الروية بالقلب كالروية
بالعين تعالى الله عما يصفه
المشبهون والمحدون -

ہاں اور وہ اسکو روز قیامت سے پہلے ہی دیکھ چکے ہیں میں نے عرض کیا
کہ کس زمانہ میں دیکھ چکے ہیں حضرت نے ارشاد فرمایا جبکہ حق تعالیٰ
نے فرمایا تھا کہ آیا میں تمہارا پروردگار نہیں ہوں۔ اور انہوں نے کہا تھا
جیشک (تو ہمارا پروردگار ہی) بعد ازاں حضرت نے تھوڑی سی
دیر تک سکوت فرما کر ارشاد فرمایا کہ مومنین اسکو روز قیامت
سے پہلے دنیا میں ہی دیکھتے ہیں۔ آیاتم اسکو اسوقت نہیں دیکھتی ہو
ابوبصیر کہتے ہیں کہ میں نے عرض کیا میں آپؐ خدا ہوں آیا اس
مطلب کے آپ کی طرف سے روایت کروں حضرت نے ارشاد فرمایا
نہیں۔ بلکہ کہ جب تم اس مطلب کی روایت کرو گے تو جو لوگ
اسکو معنی کو نہیں جانتے وہ خیال کریں گے کہ یہ تشبیہ اور کفر ہے۔ اور
دل کی رویت مثل آنجہ کی رویت کو نہیں ہے۔ حق تعالیٰ اور ان
چیزوں کو منزه اور برتر ہے جسکو ان تشبیہ اور لمحد لوگ بیان کرتے ہیں۔

اور جناب صادق علیہ السلام نے کتاب التوحید میں امام حسین بن حمید سے نقل فرمایا ہے وہ (عالم
بن حمید) کہتے ہیں کہ میں نے حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام کی خدمت میں ہوا بیتوں کا
تذکرہ کیا جو ریت باری تعالیٰ کے متعلق نقل کی جاتی ہیں پس حضرت نے ارشاد فرمایا کہ۔

الشمس جزء من سبعین جزءا من نور الکوسی والکوسی جزء من سبعین جزءا من نور الشمس والعرش جزء من سبعین جزءا من نور الشمس والنجاب جزء من سبعین جزءا من نور النجاسۃ
آفتاب نور کرسی کے شتر جزوین میں ایک جزو کے برابر ہے اور کرسی نور عرش کے شتر جزوین میں سے ایک جزو کے برابر ہے اور عرش نور حجاب کے شتر جزوین میں سے ایک جزو کے برابر ہے اور حجاب نور تبر کے شتر جزوین میں سے ایک جزو کے برابر ہے پس اگر یہ لوگ سچے ہیں تو انکو چاہیے کہ آفتاب کو آنکھیں بھر کر دیکھیں جبکہ اوس کے سامنے ابر نہ ہو۔

اور محاسن برقی میں حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے منقول ہے کہ ایک یہودی نے حضرت امیر المومنین علیہ السلام سے عرض کیا کہ اے علیؑ آپ نے اپنے پروردگار کو دیکھا ہے۔ پس حضرت نے ارشاد فرمایا کہ۔

ما كنت بالذی اعبد الھالما لادۃ
ثم قال لم ترة العیون فی مشاہدۃ
الا بصار غیر ان الایمان بالغیب بین
عقد القلوب۔
میں ایسے معبود کی عبادت نہیں کرتا جس کو نہ دیکھتا ہوں
بعد ازاں حضرت نے فرمایا کہ اس کو آنکھوں سے نہ
مشاہدۃ البصار میں نہیں دیکھا بلکہ دلوں کے اعتقاد میں
ایمان بالغیب موجود ہے۔

اور بحار الانوار میں ہشام سے نقل کیا گیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ میں حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام کی خدمت میں حاضر تھا کہ حضرت کے پاس معاویہ ابن وہب اور عبد الملک ابن اعین وارد ہوئے پس معاویہ ابن وہب نے حضرت سے عرض کیا کہ اے فرزند رسولؐ آپ اوس خبر کے بارہ میں کیا فرماتے ہیں جس میں منقول ہے کہ حضرت نے اپنے پروردگار کو دیکھا تھا اور کس صورت پر

دیکھا تھا۔ اور اس حدیث کے بارے میں آپ کی افراٹے میں حسین نقل کیا گیا ہے کہ منین اپنے پروردگار کو بہشت میں دیکھیں گے وہ اسکو کس صورت پر دیکھیں گے پس حضرت نے تبسم کیا اور ارشاد فرمایا کہ۔

يَا مَعْشَرِ أَهْلِ الْبَيْتِ يَا قِيَّامُ السُّبُحِ
سَمِعْتُ أَوْثَانُونَ سَمِعْتُ إِيْلِيْشَ فِي مَلَكِ اللَّهِ
رِيَاءُ كُلِّ مَنْ نَعِمَ ثُمَّ لَا يَعْرِفُ اللَّهَ حَقَّ مَعْرِفَتِهِ
ثُمَّ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَا مَعْشَرِ أَهْلِ الْبَيْتِ
لَعَنَ الرَّبُّ تَبَارَكَ وَلَعَالَى بَشَرًا هَدَى الْعِيَا
وَأَنَّ الرُّوْيَةَ عَلَى وَجْهَيْنِ رُوْيَةُ الْقَلْبِ
وَرُوْيَةُ الْبَصَرِ فَمَنْ عَنِ رُوْيَةِ الْقَلْبِ هُوَ
مَصِيبٌ وَعَنِ رُوْيَةِ الْبَصَرِ فَقَدْ كَفَرَ
بِاللَّهِ يَا قِيَّامُ السُّبُحِ يَا قِيَّامُ السُّبُحِ
اللَّهُ بِخَلْقِهِ مُتَقَدِّمٌ

وَلَقَدْ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ أَبِيهِ عَنْ الْحُسَيْنِ
بْنِ عَلِيٍّ قَالَ سَمِعْتُ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيَّ بْنَ الْإِسْلَامِ
فَقِيلَ يَا أَخَا رَسُولِ اللَّهِ هَلْ رَأَيْتَ رَبَّكَ
فَقَالَ وَكَيْفَ أَجِبُ مَنْ لَمَّا رَأَى لَمَّا رَأَى الْعَيْنُ
بَشَرًا هَدَى الْعِيَا وَلَكِنْ رَأَى الْقَلْبُ
بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ - وَإِذَا كَانَ الْمُؤْمِنُ يَرَى
رَبَّهُ بِمَشَاهِدَةِ الْبَصَرِ فَانْ كُلِّ مَنْ جَازَ
عَلَيْهِ الْبَصَرُ وَالرُّوْيَةُ فَهُوَ مُخْلَقٌ وَلَا يَدُلُّ عَلَى

اسے دعاء مروی ہے یہ امر کس قدر عجیب ہے کہ اسکا
سین تشریا اسی برس کا ہو جائے اور وہ ملک خدین
زندگی بسر کرے اور اسکی نعمتیں کہ اسے ہر حق تعالیٰ کو
اچھی طرح پہنچانے۔ بعد ازاں حضرت نے ارشاد فرمایا
کہ کہ معاویہ حضرت نے اپنے پروردگار کو آنکھوں سے
مشاہد نہیں کیا تھا اور موت کی دوسیم ہیں۔ رویت
اور رویت بصیر (آنکھ) پس جس شخص نے کہ رویت قلب کی
مروا یا یہ وہ مصیبت ہے اور جس شخص نے رویت بصیر کو مروا
وہ خدا اور اسکی نشانہ و نمائندہ کہ کافر ہو اے رسول خدا
فرمایا کہ جس شخص نے خدا کو اسکی مخلوق سے تشبیہ دی وہ کافر ہوا۔
اور مجھے میرے پدر بزرگوار نے اور ان سے اونکی بزرگوں
فرمایا کہ میں انکی بیان فرمایا ہے کہ کسی شخص نے
حضرت امیر المؤمنین علیہ السلام سے سوال کیا کہ کہ برادر
رسول خدا آیا اپنے اپنے پروردگار کو دیکھا ہے حضرت نے ارشاد
فرمایا کہ میں اسکی عبادت کیونکر کر سکتا ہوں جسکو میں نے دیکھا
اسکو آنکھوں نے مشاہدہ عیان نہیں دیکھا لکن میں نے اسکو
حقایق ایمان کو ساتھ دیکھا ہے اور جبکہ وہ میں اپنے پروردگار کو
ہمیشہ تو خدا کا مخلوق ہونا لازم آتا ہے اسلیے کہ ہر وہ چیز جس

روست بطریقہ وہ مخلوق ہوا اور مخلوق کیسے خالق کا ہونا
 ضروری ہے پس اس صورت میں حق تعالیٰ کا حادث اور مخلوق
 ہونا لازم آئیگا اور جو شخص کہ حق تعالیٰ کو اسکی مخلوق کے
 ساتھ تشبیہ دیتا ہے وہ خدا کے ساتھ شریک قرار دیتا ہے
 و اسے ہوان لوگون پر آیا و انہوں نے باری تعالیٰ کا یہ قول
 نہیں سنا کہ البصار اوسکا ادراک نہیں کر سکتیں اور وہ
 البصار کا ادراک کرتا ہے اور وہ لطیف و خبیر ہے۔

اور اسی طرح و انہوں نے باری تعالیٰ کے اس قول کو نہیں سنا
 کہ مجھ کو تم ہرگز نہیں دیکھ سکتے مگر پہاڑ کی طرف نظر کرو
 پس اگر وہ اپنی جگہ پر مستقر رہا تو تم مجھ کو دیکھ سکو گے پس
 جبکہ پہاڑ کے لیے اوسکا پروردگار ظاہر ہوا تو اوس کو
 پارہ پارہ کر دیا حالانکہ پہاڑ پر اوس کے نور ہے اوسی قدر
 طالع ہوا تھا جس قدر کہ سوئی کے ناکہ سے روشنی خارج
 ہوتی ہے۔ پس زمین متزلزل ہو گئی تھی اور پہاڑ ضعیف
 ہو گئے تھے۔ پس حضرت موسیٰ علیہ السلام مرنے ہو کر
 زمین پر گر گئے تھے۔ پس جبکہ انہوں نے آفاقہ پایا و
 اذہر اوکئی صبح واپس کی گئی تو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے
 عرض کیا کہ تو ہر ایک نقصان میں منہ ہر میں تیری طرف
 اون لوگون کو قول سے توبہ کرتا ہوں جنہوں نے گمان کیا ہے کہ
 تو کھلائی ویکتا ہے اور میں اتیری معرفت کی طرف رجوع
 کہ البصار تیرا ادراک نہیں کر سکتیں اور میں اول مومنین ہوں

من الخالق فقد جعلته اذا محدثا
 مخلوقا ومن شبهه بخلقہ فقد
 اتخذ مع اللہ شریکا ویلہم
 اولہ لیسمعوا یقول اللہ تعالیٰ
 لا تدركه الابصار وهو
 يدرك الابصار وهو اللطیف
 الخبیر۔

وقوله لن ترانی ولكن النظر الی الخیل
 فان استقر مکاتہ فسودت
 ترانی فلما تجلی ربہ للجبیل
 جعلہ دکا وانما طلع من نور
 علی الجبل کضوء ینخرج من سم
 الحیا طفر کدکت الارض
 وضعفت الجبال فخرموسی
 صعقا ای میتا فلما افاق
 ورثہ علیہ روحہ قال سبحانہ
 ثبت الیک من قول من زعم
 انک تری ورجعت الی معرفتی
 بک ان الابصار لا تدركک
 وانا اول المومنین
 واول المقربين بانک ترے

ولا تثنى وانت بالمنظر الاعلى -

ثم قال عليه السلام ان افضل
الفرائض واجها على الانسان
معرفة الرب والاقرار به بالعبودية
وحدا لمعرفة ان يعرف الله لا اله
غيره ولا شبيه له ولا نظير -

وان يعرف الله قلليم مثبت معجود
غير فقيد موصوف من غير شبيه
ولا معطل ليس كمثله شيء وهو
السميع البصير - وبعد معرفة الرسول
والشهادة بالنبوة وادنى معرفة الرسول

الاقرار بنبوته وان ما اتى به من
كتاب وامر ونهى فذلك من الله
عز وجل - وبعد معرفة الامام الذي
به نالتم تبعته وصفته واسمه في حال

العسر واليسر وادنى معرفة الامام انه
عدل النبي الا درجته النبوة ووارثه و
ان طاعته طاعة الله وطاعة رسول

الله والتسليم له في كل امر الود اليه
والاخذ بقوله ويعلم ان الامام بعد رسول
على ابن طالب وبعد الحسن ثم الحسين

اور میں پہلا وہ شخص ہوں جو اس امر کا اقرار کرے کہ تو دیکھتا ہو اور کچھ نہیں
نہیں دیکھتا - بعد ازاں حضرت فرمادیا کہ تمام فرائض میں
افضل اور واجب تر انسان پر پروردگار کی معرفت اور اس کی
عبودیت کا اقرار ہے - اور خدا معرفت یہ ہے کہ اس کے سوا کوئی
معبود نہیں ہے اور اس کے لیے کوئی شبیہ و نظیر نہیں ہے
اور یہ کہ وہ قائم اور موجود ہے اور بغیر شبیہ کے موصوف ہے -

اور یہ کہ وہ معطل نہیں ہے - کوئی شے اس کی مثل نہیں ہے - اور وہ
سمیع و بصیر ہے - اور معرفت خدا کے بعد (افضل فرائض)
معرفت رسول اور نبوت کی شہادت ہے اور ادنا سے معرفت
رسول یہ ہے کہ اس کی نبوت کا اقرار کرے اور یہ کہ جو کتاب یا
امر و نہی آپ لیکر آئے ہیں وہ من جانب اللہ ہے - اور اس کے بعد
(افضل فرائض) معرفت امام ہے جس کی ہم اقتدار کرتے ہیں -

اور یہ کہ اس کی صفت اور نام کو حالت عسر و یسر میں پہچانیں
اور ادنا سے معرفت امام یہ ہے کہ وہ درجہ نبوت کی سوا باقی اور خدا
میں نبی کے مساوی ہیں - اور یہ کہ امام اس کی وارث ہیں -

اور یہ کہ اس کی طاعت طاعت خدا اور رسول ہے - اور یہ کہ ہر ایک
امریں اور حکام النقاہ اور کائنات پر ایک مشتبہ امر کا ان کو حوالہ کر دینا اور
قول پر عمل کرنا لازم ہے - اور اس امر کا معلوم کرنا بھی ضروری ہے

کہ رسول خدا کے بعد حضرت علی بن ابی طالب امام ہیں اور
اس کے بعد حضرت جعفر اور اس کے بعد حسین پھر علی بن حسین پھر محمد بن علی
پھر محمد بن جعفر میری فرزند موسیٰ اور اس کے بعد نوکی فرزند علی

ثم علي بن الحسين ثم محمد بن علي ثم آله
بعد موسى ابنه وبعد علي ابنه وبعد
محمد ابنه وبعد محمد علي ابنه وبعد الحسن
ابنه والجمعة من ولد الحسن -

ثم قال يا معوية جعلت لك اصلا فخذ
واعمل عليه فلو انك تشرت ملح كنت
عليه كنوان حالك اسوا لحوال فلا تشر
قول من زعم ان الله يرى بالبحر
قال وقد قالوا اعجب من هذا

اولم ينسبوا د^ع الى مكروه - اولم ينسبوا
ابراهيم الى ما نسبوه - اولم ينسبوا
داود الى ما نسبوه من حديث الطيور -
اولم ينسبوا يوسف الصديق الى ما
نسبوه من حديث زليخا - اولم ينسبوا
موسى الى ما نسبوه من القتل -
اولم ينسبوا ر^{سول} الله ص الى ما
نسبوا احد يشترده - اولم ينسبوا
علي ابن ابي طالب الى ما نسبوه من حديث
القطيعة انهم الادا وبذلك تبيع^{عليه السلام}
الرجوع على اعقابهم اعني الله ابصارهم كما
اعني قولهم تعالي الله عن ذلك علوا كبيرا -

اور انکو بعد انکو فرزند محمد اور محمد کو بعد انکو فرزند علی اور علی کو بعد
انکو فرزند حسن (عسکری) اور انکو بعد انکو فرزند جعفر خدا امین
بعد از ان حضرت ادرشاد فرمایا کہ میں معویہ بن قیس ہمارے بیٹے
بابین ایاک اہل (ضابطہ) مقرر کردی ہوں تم اوپر شرف
اور اگر کہیں تمہارا اس عقاد پر انتقال ہو جاتا تو تمہارا حال نہایت
بہتر قرار پائے گا پس تم کو ان لوگوں کا قول فرمیت دیدی کہ تمہیں کحق
تعالیٰ کی رویت نہ آئے ہوگی۔

حضرت خیر القزین کہ ان لوگوں نے اس پر بھی زائد تعجب خیر باتیں
 بھی ہیں۔ آیا انہوں نے حضرت آدم کو مکروہ امر کی طرف منسوب
 نہیں کیا۔ آیا انہوں نے حضرت ابراہیم کو ایسی دوسری باتوں کی طرف
 منسوب نہیں کیا۔ آیا انہوں نے حضرت داؤد کو قصہ پرند کی طرف
 منسوب نہیں کیا۔ آیا انہوں نے حضرت یوسف صدیق کو حدیث
 لیثی کی طرف منسوب نہیں کیا۔ آیا انہوں نے حضرت موسیٰ کو
 قتل کی طرف منسوب نہیں کیا۔ آیا انہوں نے حضرت سولہ
 قصہ زید کی طرف منسوب نہیں کیا۔ آیا انہوں نے حضرت علیؑ
 بن ابی طالب کو حدیث طیف کی طرف منسوب نہیں کیا۔

وتموں نے ان باتوں میں بیخ اسلام کی اوکھاڑ ڈالنے کا ارادہ
 کیا تھا تا کہ وہ اپنی پشتوں کی طرف پھر جائیں حق تعالیٰ
 ان کے ابصار کو اوس طرح اندھا کر دے جس طرح کہ ان کے
 لوں کو اندھا کر دیا ہے حق تعالیٰ ایسے نکالنے سے کہیں منتر
 بدتر ہے۔

بہر حال اولہ عقلیہ و نقلیہ سے حق تعالیٰ کی رویت کا دنیا و آخرت دونوں میں محال ہونا ثابت ہوا۔

اسکے علاوہ یہ ہے کہ حکماء و متکلمین امامیہ و معتزلہ نے جن امور کو کہ شرائط رویت و ابصار میں ذکر کیا ہے وہ باری تعالیٰ کی نسبت متحقق نہیں ہو سکتیں اس لیے کہ وہ (شرائط) جسم و جسمانیات کے ساتھ مخصوص ہیں اور بغیر ان کے رویت کا حاصل ہونا ممکن ہے اور وہ کسی ہیں۔

(۱) مرنی (جو چیز دیکھی جاتی ہے) کارائی (دیکھنے والے) کے مقابل ہونا یا اوس (مرنی) کا حکم مقابل میں موجود ہونا جیسے انسان کا اپنے چہرہ کو آئینہ میں مشاہدہ کرنا۔

(۲) رائی و مرنی میں زائد فاصلہ کا موجود نہ ہونا اور یہ شرط باختلاف حالات مختلف ہوتی ہیں جیسے مرنی کا چوٹا اور بڑا ہونا اس کے رنگ کا ہلکا و تیز ہونا رائی کی قوت بصر کا قوی و ضعیف ہونا وغیرہ۔

(۳) رائی و مرنی کا بہت نزدیک نہ ہونا اس لیے کہ اگر مثلاً مرنی کا رائی کے حاستہ بصر پر منطبق ہونا فرض کیا جائے گا تو رویت باطل ہوگی۔

(۴) مرنی کا بہت چوٹا نہ ہونا اور یہ شرط بھی باختلاف حالات مختلف ہوتی ہے جیسے بصر کا قوی و ضعیف ہونا اور مرنی دور و نزدیک ہونا۔

(۵) رائی و مرنی کے درمیان کسی ایسے حائل کا موجود نہ ہونا جو مانع البصار ہو۔

(۶) مرنی کا کثیف ہونا۔ اسی لیے لطیف چیز مرنی نہیں ہو سکتی جیسے ہوا۔

(۷) مرنی کا روشن ہونا۔

(۸) حاستہ ادراک کا صحیح و سالم ہونا۔

(۹) ادراک مرنی کا مقصود ہونا۔ اگرچہ کسی شے کے محسوس ہونے میں قصد کا متحقق ہونا ضروری نہیں ہو لیکن سہیں بھی شبہ نہیں ہے کہ بدون قصد کے اوس مرنی کا محسوس ہونا بھی لازم نہیں ہے۔

(۱۰) کسی شفاف چیز کا رائی و مرنی کے درمیان متوسط ہونا۔

(۱۱) کسی خارق عادت کا منجانب اللہ ہم نہ پوچھنا۔ اور یہ شرط اگرچہ حاستہ ادراک کے صحیح و سالم

ہونے میں مندرج ہو سکتی ہے لکن اسکا علیحدہ سے شمار کرنا زائد مناسب ہے۔

پس جبکہ شرائط مذکورہ بالا میں سے کوئی شرط مفقود ہوگی تو رویت کا حاصل ہونا ممتنع ہوگا بلکہ اس کے مطابق بدیہی ہو نیکا عقلا روزگار نے دعوت کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر کسی شے کی رویت کا بغیر ان شرائط حاصل ہونا تجویز کیا جائیگا تو لازم آئیگا کہ وہ نابینا جو مشرق میں موجود ہو اور سیاہ چوٹی چوٹی کو اندھیری رات میں دیکھ لے جو مغرب میں کسی سیاہ پہرہ پر موجود ہو اگرچہ کہتے ہی پہاڑ اور دیوار میں حاصل فرض کیجائیں اور شخص کہ اس مطلب کا قائل ہو گا وہ ارباب غلطہ و مکابرہ کی فہرست میں مندرج ہونیکے قابل قرار پائیگا اور جبکہ جہاں شرائط مذکورہ بالا کا مجتمع ہونا فرض کیا جائیگا تو رویت کا حاصل ہونا ضروری ہوگا والا ممکن ہوگا کہ ہمارے قریب ایسے ایسے وطن اور بلند پہاڑ موجود ہوں جو آسمان سے باتیں کرتے ہوں اور روح زمین کو انہوں نے پکڑ دیا ہو اور دوپہر کے وقت اون پر شدت سے دھوپ پڑتی ہو اور باد فوجی ہم اونکا مشاہدہ نہ کر سکیں اور جن لوگوں نے کہ رویت واجب تعالیٰ اور انھم سے محسوس ہو نیکو تجویز کیا ہے انہوں نے اپنی نزدیک اوس پر کئی دلیلین قائم کی ہیں۔

پہلی دلیل کہ اعضا و جواہر کامرئی ہونا معلوم ہے اسلیے کہ ہم حرکت۔ سکون۔ اجتماع۔ افتراق۔ رنگ اور طبع وغیرہ کا ادراک کرتے ہیں۔ اور اسی طرح ہم جواہر کا بھی ادراک کرتے ہیں جیسے جسم کا طول اور عرض اور چونکہ ہر ایک جسم کا اجزاء لایعجزی اور جواہر فردہ سے مرکب ہونا ثابت ہو چکا ہے اسلیے طول و عرض کا جسم میں قائم فرض کرنا جائز نہ ہوگا اسلیے کہ اگر طول یا عرض کا ہر ایک جزو لایعجزی قائم ہو نا فرض کیا جائیگا تو جزو کا منقسم ہونا لازم آئیگا اور اگر ایک جزو سے زائد میں قائم ہو نا فرض کیا جائیگا تو ایک عرض کا دو محل پر قائم ہونا لازم آئیگا اور یہ امر محال ہے پس ثابت ہوا کہ صحت و میت اور ان دونوں (جو ہر عرض) میں مشترک ہے پس ضرور ہوا کہ صحت مذکورہ کے لیے کوئی ایسی علت ہو جو ہر عرض جو صحت و وجود کے ساتھ مخصوص ہو اسلیے کہ وہ (صحت مذکورہ) وقت وجود تحقق ہوتی ہے اور وقت عدم تحقق ہوتی ہے۔ آپ اگر اس (صحت مذکورہ) کے لیے کوئی علت بروجہ مذکور فرض نہ کیجائیگی تو ترجیح بلامرج لازم آئیگی اور علت مذکورہ کا جو ہر عرض میں مشترک ہونا ضروری ہوگا والا امر واحد کی علی اختلاف

سبب ہونا لازم آئیگا جسکا باطل ہونا معلوم ہے۔ اب چونکہ جو ہر و عرض میں وجود یا حدوث کے سوا کوئی اور امر مشترک نہیں ہے لہذا علت مذکورہ کا وجود یا حدوث میں منحصر ہونا ثابت ہوا۔

لکن صحت رویت کے لیے حدوث کا علت قرار دینا بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ حدوث سے وہ وجود مراد ہوتا ہے جس میں عدم سابق کا اعتبار کیا جاتا ہے اور چونکہ عدم کا جزو علت ہونا صحیح نہیں ہے لہذا صحت رویت کے لیے فقط وجود کا علت ہونا ثابت ہوگا اور از بسکہ وہ (وجود) واجب تعالیٰ اور جو ہر و عرض میں مشترک ہے لہذا صحت رویت کی علت کا حق تعالیٰ کی مقدس ذات میں بھی تحقق ہونا ثابت ہوگا اور یہی مطلوب ہے۔ اور یہ دلیل بالکل ضعیف ہے اس لیے کہ اگر اسکا تمام ہونا تسلیم کر لیا جائے تو لازم آئیگا کہ ہر ایک موجود کا آنکھ سے محسوس ہونا صحیح ہو جیسے آواز اور بو اور ذائقہ و نرمی اور سختی اور سردی اور گرمی وغیرہ حالانکہ کوئی عاقل ان چیزوں کے آنکھ سے محسوس ہونیکا التزام نہ میں کر سکتا۔ البتہ اس مقام پر اشاعرہ کی طرف سے کہہ سکتے ہیں کہ اشیاء مذکورہ کا آنکھ سے محسوس نہ ہونا محض عادت حق تعالیٰ پر مبنی ہے باین معنی کہ حق تعالیٰ نے اپنی عادت کو اسی امر پر جاری کیا ہے کہ وہ چیزیں آنکھ سے محسوس نہیں ہوتیں لکن اونکا محسوس ہونا ممکن ہے۔ اور کوئی عقلی دلیل اس امر پر قائم نہیں ہوتی کہ اشیاء مذکورہ کا آنکھ سے دکھلائی دینا محال قرار پائے لکن یہ التزام کہ اشیاء مذکورہ کا آنکھ سے محسوس ہونا ممکن ہے او سو وقت تک معقول نہ ہوگا جب تک کہ کوئی قطعی دلیل اس امر پر قائم نہ ہو کہ ہر ایک موجود کا آنکھ سے محسوس ہونا ضروری ہے ورنہ التزام مذکور کا وہی ہونا اعتقاد کے نزدیک نہایت واضح ہے اس لیے کہ حق تعالیٰ نے ہر ایک حالت کے لیے مخصوص چیزوں کو شرط کیا ہے اور شرط کا موجود نہ ہونا انتفاء مشروط پر دلالت کرتا ہے۔

اسکے علاوہ یہ ہے کہ جو ہر کا آنکھ سے محسوس ہونا قابل تسلیم نہیں ہے اور جو دلیل کہ اس مطلب (رویت جوہر) پر قائم کی گئی ہے وہ جسم کے اجزاء لای تجزی سے مرکب ہونے پر موقوف ہے حالانکہ جسم کا اجزاء لای تجزی سے مرکب ہونا باطل ہے یہی سبب ہے کہ محقق طوسی علیہ الرحمہ نے تجرید میں مذہب حکماء کو اختیار کیا ہے اور یہ کہ جزو لای تجزی باطل ہے اور اوپر اور قطعہ قائم کیے ہیں جس کے بعد جسم کے اجزاء لای تجزی سے مرکب ہوگا بطلان بالکل نہ ہو رہا ہے۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ ایک عرض کا دو محل میں قائم ہونا مطلقاً باطل نہیں ہے

بلکہ ایک عرض کا تمامہ کسی محل میں قائم ہونا پر اسی کا دوسرے محل میں تمامہ قائم ہونا باطل ہے جو مانع فیہ
 میں مراد نہیں ہے اور اگر ایک عرض کا دو محل میں من حیث المجموع قائم ہونا باطل نہیں ہے جو مانع فیہ
 لازم آتا ہے اس مقام پر مقدار عرضی کے باطل کر نیکی عرض سے بعض لوگوں نے یہ تقریر کی ہے کہ اگر ہم
 آسمان سے زمین تک اجزاء لاتجزئی کا مجتمع ہونا فرض کریں تو اس سے طول کی مقدار کثیر حاصل ہونا قابل
 انکار نہیں ہے اگرچہ کسی عرض کا موجود ہونا ہمارے دل میں خلوت نہ کرے پس صحت مذکورہ میں نفس اجزاء
 لاتجزئی جن کا جوہر ہونا مفروض ہے طول کے ساتھ موصوف ہونگے اور طول و امتداد کا عرض ہونا باطل ہوگا
 اور اس تقریر کا جواب یہ ہے کہ وہ جزو لاتجزئی کے ثابت ہونے پر مبنی ہے حالانکہ حکم کا اجزاء لاتجزئی ہی مرکب
 ہونا باطل ہے جیسا کہ ابھی مذکور ہو چکا ہے اور اس صحت میں طول کا عرض ہونا ضروری ہوگا اسلیئے کہ شمع کا
 مختلف شکلوں کو اختیار کرنا اور اوپر مختلف مقداروں کا وارد ہونا قابل انکار نہیں ہے اس تقدیر پر مقدار
 شکل کا جو حکم پر وارد ہوتے ہیں عرض ہونا ثابت ہوگا اسلیئے کہ اجزاء لاتجزئی کا ایک جانب سے دوسرے
 جانب منتقل ہونا اسی وقت قابل تسلیم ہوگا جبکہ جزو لاتجزئی کا ثابت ہونا تسلیم کر لیا جائے حالانکہ ہمارے
 نزدیک اس کا باطل ہونا محل شبہ نہیں ہے اور اگر حکم کا اجزاء لاتجزئی سے مرکب ہونا تسلیم کر لیا جائے تو
 کہہ سکتے ہیں کہ طول و امتداد سے اجزاء لاتجزئی کی ذات مراد نہیں ہے بلکہ طول سے اجزاء مذکورہ کا
 مخصوص میں مجتمع ہو جانا مراد ہے اس صورت میں جوہر کامرئی اور انکھ سے مخصوص ہونا ثابت نہ ہوگا۔
 اسکے علاوہ یہ ہے کہ صحت رویت کا کسی علت (موجودہ) کی طرف محتاج ہونا مسلم نہیں ہے اسلیئے کہ صحت
 رویت سے امکان رویت مراد ہے اور امکان امر عدمی ہے جبکہ کسی علت کی حاجت نہیں۔ اب اگر
 اس مقام پر یہ کہا جائے کہ صحت رویت اگرچہ عدمی ہے لکن اس کا بعض اشیاء سے مخصوص ہونا کسی علت
 (موجودہ) کو ضرورتی ہے تو ہم کہیں گے کہ اوصاف عدمیہ کسی علت (موجودہ) کی ضرورت
 نہیں ہے بلکہ ان (اوصاف عدمیہ) کا امر عدمی کی طرف مستند ہونا جائز ہے اس صورت میں ان کی علت
 امور موجودہ میں منحصر فرض کرنا بھی معنی ہوگا اور صحت رویت کے لیے وجود کا علت قرار دینا جیسا کہ دلیل
 مذکور ہوا ہے صحیح نہ ہوگا۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ صحت رویت کا جملہ مریات و محسوسات میں شامل فرض کرنا

مسلم نہیں ہے ایسے کہ مثلین سے وہی دو چیزیں ملدہوتی ہیں جنہیں سے ہر ایک کا دوسرے مقام پر قائم ہونا درست ہو حالانکہ صحت ویت میں جو ہر دو عرض کا اس معنی سے مثل کہنا باطل ہے ایسے کہ سواد میں جو صحت ویت ہے اور سکا جو ہر میں ثابت ہونا درست نہیں ہے کیونکہ جو ہر کا سواد ہو کر مرنی ہو نا اور سواد کا جو ہر ہو کر مرنی ہو نا محال ہے اور جبکہ ایک صحت کا دوسرے صحت کے مقام پر قائم ہونا منع ہو اتواون دونوں کا ماہیت میں مختلف ہونا ثابت ہو اپس اگر صحت ویت سواد کے لیے اعلیٰ فرض کیجاے جو صحت ویت جو ہر کی علت کے مخالف ہو تو احکام متماثلہ میں مختلف علتوں کا فرض کرنا باطل نہ ہوگا۔ اور بعض حضرات سے تقریر مذکور پر یہ اعتراض منقول ہوا ہے کہ صحت ویت میں دونوں مقام پر کسی قسم کا اختلاف نہیں ہے البتہ صحت مذکورہ کے فسوب کرنے میں اختلاف پیدا ہوتا ہے مثلاً سواد کی رویت اور بیاض کی رویت کہ اس مقام پر جو اختلاف پیدا ہوا ہے وہ باعتبار سواد اور بیاض کے پیدا ہوا ہے اور صحت ویت کی حقیقت میں کسی قسم کا اختلاف پیدا نہیں ہوا۔ پس ثابت ہوا کہ نفس صحت ویت دونوں مقاموں پر متحد ہے اور اوہیں جو اختلاف فرض کیا جاتا ہے وہ امور خارجہ کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے اور جبکہ جو ہر دو عرض دونوں میں صحت ویت کی حقیقت کا متحد ہونا ثابت ہو اتواو اسکے لیے مختلف علتوں کا فرض کرنا باطل ہوگا۔ اور یہ اعتراض بالکل ضعیف ہے ایسے کہ اگر نفس صحت کا دونوں مقاموں پر متحد ہونا فرض کیا جاے تو لازم آئے گا کہ شے کا مرنی ہونا اس (شے) کے مقدور ہونیکے مماثل ہو۔ اور یہ کہ شے کے مرنی ہونے کی صحت سے اس (شے) کی مقدور ہونے پر استدلال کرنا صحیح ہو ایسے کہ متماثلین میں علت کا متحد ہونا لازم ہے پس لازم آئے گا کہ اگر کسی شے کی مرنی ہونے کی علت وجود ہو تو اس (شے) کے مقدور ہونے کی علت بھی وجود ہو ورنہ احکام متماثلہ کی علت کا مختلف ہونا اور اس سے اصل دلیل کا باطل ہونا لازم آئے گا۔

آب اگر صحت ویت کی طرح صحت مقدوریت کی علت بھی وجود ہی فرض کیا جائیگا تو واجب تعالیٰ کا مقدور ہونا لازم آئے گا اور اگر شے کے مرنی ہونے کی صحت کا اس (شے) کے مقدور ہونے کی صحت کے مخالف ہونا فرض کیا جاے حالانکہ وہ دونوں اصل صحت میں مشترک ہیں تو جائز ہوگا کہ

سواۓ کے مرنے ہونے کی صحت جو ہر کے مرنے ہونے کی صحت کے مخالف ہو اگرچہ وہ دونوں اصل صحت میں مشترک ہیں اور اسی طرح کسی شے کے مرنے ہونے کی صحت کا اوس (شے) کے معلوم ہونے کی صحت کے لٹھ ہونا بدیہی ہے جسکی وجہ سے معدوم کا پہلی صحت کے ساتھ موصوف نہ ہونا اور دوسری صحت کے ساتھ موصوف ہونا درست ہوتا ہے حالانکہ اصل صحت میں وہ دونوں (صحتیں) مشترک ہیں۔ اسی طرح کسی شے کی مرنے ہونے کی صحت کا اوس کے معدوم ہونے کی صحت کے مخالف ہونا معلوم ہے جسکی وجہ سے باریعہ لکے کا پہلی صحت کے ساتھ موصوف کرنا تمہائے نزدیک صحیح ہے اور دوسری صحت کے ساتھ اسکا موصوف کرنا کسی کے نزدیک بھی صحیح نہیں ہے حالانکہ اصل صحت میں وہ دونوں (صحتیں) مشترک ہیں۔

اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر وہ دونوں صحتوں کا متماثل ہونا تسلیم ہی کر لیا جائے تو یہ امر ہرگز تسلیم کرنے کے قابل نہیں ہے کہ احکام متماثلہ کی علت کا متحد ہونا ضروری ہے پس ممکن ہو گا کہ باوجود متماثل احکام کے اونکی علتیں مختلف ہوں جسکی توضیح کے لیے امام فخر الدین رازی سے جنہما اشعری ہونا قابل انکار نہیں ہے کئی وجہیں منقول ہوتی ہیں جو کسی قدر تغیر کے ساتھ بطور خلاصہ وارد کی جاتی ہیں۔

پہلی وجہ۔ اگر شے کے مرنے ہونے کی صحت کا معلول وجود ہونا تسلیم کیا جائیگا تو اوس (شے) کے معلوم ہونے کی صحت کا بھی معلول وجود ہی ہونا فرض کیا جائیگا اور اس صحت میں لازم آئیگا کہ محالات بھی موجود ہوں حالانکہ اون (محالات) کا وجود کے ساتھ موصوف کرنا صحیح نہیں ہے اب اگر صحت مذکورہ کے حکم ثبوتی ہونے کا انکار کیا جائے تو اوس کے لیے کسی علت کا فرض کرنا ضروری نہ ہو گا اور اگر اوسکی ہی علت کا ہونا ضروری فرض کیا جائے تو ممکن ہے کہ ہر ایک حقیقت کی علت دوسری حقیقت کی علت کے مخالف ہو پس بہر تقدیر ذلیل کا ایک نہ ایک رکن ضرور منہدم ہو جائے گا۔

دوسری وجہ۔ جو چیزیں کہ آپس میں متغایر ہیں اون سب میں ہر ایک کا دوسری کے مخالف ہونا مشترک ہے مثلاً سولہ اور بیاض دونوں پر صادق آتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک دوسری کی مخالف ہے

۱۔ بظاہر راویہ پر کذا اسکے لیے علت موجودہ کا فرض کرنا ضروری نہ ہو گا اور اگر علت کا موجود ہونا بھی ضروری فرض کیا جائے تو ایس کا ہر ایک حقیقت میں متحد ہونا ضروری نہ ہو گا ۱۲

اور یہ کہ اون دونوں کا باہم مخالفت ہونا مشترک ہے اور ظاہر ہے کہ یہ مخالفت ہر ایک کی حقیقت مخصوصہ کی وجہ سے حاصل ہے اس تقدیر پر حقائق مختلفہ میں علت کا متحد ہونا قابل انکار نہ ہوگا۔
 تیسری وجہ جن حقائق مختلفہ کی رویت صحیح ہے اور کما کسی ثبوتی وصف میں مشترک ہونا ضروری ہے جیسا کہ اشاعرہ کا مختار ہے اور مابہ الاشتراک کا مابہ الامتیاز کے مغائر ہونا لازم ہے اور باوجود اسکے اون دونوں میں علاقہ نزوم کا موجود ہونا لایہی ہے والا ایک کا دوسرے کے لیے صفت ہونا معتقل نہ ہوگا اور یہ جائز نہیں ہے کہ مابہ الاشتراک کے لیے مابہ الامتیاز لازم ہو ورنہ اجتماع متضاد لازم آئیگا پس ضرور ہوگا کہ مابہ الامتیاز کے لیے مابہ الاشتراک لازم ہو اور اس صورت میں امر واحد (مابہ الاشتراک) کا لزومیت مختلفیں (دو مختلف چیزوں) کی طرف محتاج ہونا لازم آئیگا اور یہی مطلوب ہے۔

چوتھی وجہ۔ کسی شے کے معلوم ہونے کی صحت کا متعدد علتوں کی طرف محتاج ہونا ضروری ہوگا اس لیے کہ معدوم اور موجود میں اشتراک نہیں ہے۔

پانچویں وجہ۔ واجب اور ممکن میں صحت عالمیت مشترک ہے حالانکہ واجب میں صحت عالمیت کی علت حیات قدیمہ ہے اور ممکن تعلیات حادثہ اور ان دونوں (حیات قدیمہ اور حیات حادثہ) کا باہم مغائر ہونا واضح چھٹی وجہ۔ اعراض کا باہم مختلف ہونا معدوم ہے لکن باوجود اسکے اون سب میں ایک حکم مشترک ہے جس سے اون (اعراض) کا محل کی طرف محتاج ہونا اور انکی بقا کا ممتنع ہونا اور محل واحد میں اجتماع ممکن محال ہونا مراد ہے حالانکہ ہر ایک کی علت اسکے ساتھ مخصوص ہے اس صورت میں امر واحد کے لیے مختلف علتوں کا تسلیم کرنا ضروری ہوگا۔

ساتویں وجہ۔ جو چیزیں کہ قبح کے ساتھ موصوف ہوتی ہیں ان میں سے ہر ایک کے وصف مخصوص کا معلوم ہونا اسکے قبح کے لیے کافی ہوتا ہے اور او میں دوسری شے کے معلوم ہونے نہ ہونے کو دخل نہیں پڑتا مثلاً ظلم کے قبح ہونے میں عنوان ظلم کا معلوم ہونا اور جمل میں عنوان جمل کا معلوم ہونا اور کذب میں عنوان کذب کا معلوم ہونا اسکے قبح کے لیے کافی ہے اس لیے کہ ہر ایک اشارہ مذکورہ کا عنوان خاصہ مخصوصہ معلوم ہو جائے میں تو ان کا نتیجہ ہونا بھی معلوم ہو جائے اگرچہ باقی عنوانات پر جمالی نہ ہو اور جبکہ

اور ان کے عنوانات مخصوصہ معلوم نہیں ہوتے تو ان کے قبح بھی معلوم نہیں ہوتے اور جبکہ کسی شے کے علم سے کسی حکم کا علم حاصل ہو جائے اور او میں کسی دوسری چیز کے معلوم ہونے کو دخل نہ ہو تو معلوم ہو گا کہ ہر ایک کی علت جدا گانہ ہے پس ثابت ہو کہ اشیاء مذکورہ میں قبح کی علت بھی مختلف ہے۔ اور اس بیان سے ثابت ہو کہ احکام متساویہ کے لیے مختلف علتیں ہو سکتی ہیں۔

امام رازی نے اشکالات مذکورہ کو وارد کر کے مقام جواب میں جو کچھ فرمایا ہے اس کا مع ترجمہ وارد کرنا خالی از لطافت نہیں ہے وہ کہتے ہیں کہ

قوله فلهذا يجوز لتعليل الاحكام بالتساوية
بالعلل المختلفة قلنا الوجه فيه ما قلنا
واما الاشكالات التي اوردنا فانتبه
الذرها استخراجا وهي مشكلة لتفصح لنا
عنها اجوبة شافية -

معرض کا یہ کہنا کہ احکام متساویہ کی مختلف علتیں کیوں نہیں ہو سکتیں اس کا جواب وہی ہے جو ہم اوپر بیان کر چکے ہیں اب ہے وہ اشکالات جن کو ہم نے وارد کیا ہے تو ان میں اکثر ایسے ہیں کہ ہم نے ان کو خود بخود ہی اور وہ شکل میں اور ان کے شافی جواب ہمارے لیے ظاہر نہیں ہوئے۔

اس عبارت سے امام رازی کا اشکالات مذکورہ بالا کے جواب میں جیسا عاجز و درماندہ ہونا ثابت ہوتا ہے وہ مخفی نہیں ہے لیکن نہایت تعجب ہے کہ باوجود اس درماندگی اور سرسراہکی کے انہوں نے اپنی اوس تقریر گذشتہ کا کیوں حوالہ دیا جو ہر قدر کثیر التعداد اشکالات سے مجروح ہو چکی ہے۔

اور اگر حملہ امور مذکورہ بالا سے قطع نظر کیا جائے اور یہ امر بھی تسلیم کر لیا جائے کہ سواد کے مرتبی ہو چکی اور جو ہر کے مرتبی ہونے کی صحت کے لیے کسی مشترک علت کا فرض کرنا ضروری ہے تو یہ امر کی طرح قابل تسلیم نہیں ہو سکتا کہ تمام موجودات میں وجود مشترک ہے۔ تاہم یہ کہ وہ صحت مذکورہ کے لیے وجود کو علت قرار دین اور اس مطلب کی فی الجملہ شرح یہ ہے کہ ہر ایک شے کے وجود سے اس کی حقیقت مخصوصہ مراد ہوتی ہے جیسا کہ اثبات صانع عالم کے باب میں مذکور ہو چکا ہے۔ پس جس طرح کہ ایک شے کی حقیقت دوسری شے کی حقیقت کے مخالف ہے اسی طرح اس کا وجود بھی مخالف ہو گا اور اس بنا پر اشاعرہ کی دلیل مذکور کا بالکل ساقط ہونا لازم آئیگا اس لیے کہ انکی دلیل مذکور وجود کی مشترک ہونے پر مبنی ہے۔

علاوہ برین شیخ ابوالحسن اشعری کے نزدیک ہر ایک شے کا وجود اسکی عین حقیقت ہے اور اس تقدیر پر دلیل
 مذکور کا بے ربطا و بمعنی ہونا خود ہی ظاہر ہے۔ اور اس تقریر کے جواب میں امام رازی سے جو کچھ مقول ہوا
 اسکا محصل یہ ہے کہ اگر دلیل مذکور کے جملہ مقدمات کا تمام ہونا تسلیم کر لیا جائے تو اس سے وجود کا مشترک
 ہونا ثابت ہو گا ورنہ دلیل مذکور کے مقدمات میں قبح لازم آئیگی البتہ اگر معرض کی طرف سے کوئی ایسی
 اعتراض فرض کیجائے جس سے وجود کے مشترک ہونا محال ہونا ثابت ہو تو وجود کے مشترک ہونی قطع نظر
 ہو سکتی ہے لیکن تقریر شارالہ سے مقدمات دلیل میں قبح نہیں ہو سکتی اسلئے کہ وہ (تقریر مذکور) اقبیل معارض
 ہوگی جو مقدمات دلیل میں قاذح نہیں ہو سکتا۔ پس ثابت ہوا کہ مقدمات دلیل میں انہیں اشکالات کی
 وجہ سے قبح ہو سکتی ہے جنکو کہ ہم نے وارد کیا ہے۔ اور امام رازی کا یہ بیان خالی از مغالطہ نہیں ہے
 اسلئے کہ وجود کے مختلف اور اس کے عین حقیقت ہونے پر ادا تہ قویہ موجود ہیں جسکے بعد دلیل مذکور کا یہ قبح
 کہ صحت ویت کے لیے کسی ثبوتی امر کے مشترک ہونا کافرض کرنا ضروری ہے بہر حال مغلوط ہوگا۔
 اسکے علاوہ یہ ہے کہ معارضہ کا مقدمات دلیل میں قاذح نہ ہونا غیر مقبول ہے اسلئے کہ کسی تقریر کا نقیض
 مطلوب میں ہی جاری ہونا اس کے بطلان کی امارت ہے اور امام رازی نے دلیل مذکور پر چھ اشکالات
 وارد کیے ہیں اگرچہ وہ حقیقت وارد ہونے میں اور انکی وجہ سے دلیل مذکور مقدم ہو جاتی ہے مگر
 معارضہ مذکور اگرچہ جملہ مقدمات کے باطل ہونے کو مقتضی نہیں ہے لیکن اس سے وجود کے مشترک ہونا
 مقدم بہر حال ساقط ہو جائیگا اور تقریر مذکور سے یہی مقصود ہے۔ اور بہر تقدیر امام رازی سے اس مقام پر
 ایک ایسا دقیقہ (نکتہ) منقول ہوا ہے جو دلیل مذکور کے مقدم ہونے میں کافی ہے اور اس کے بعد
 وجود کے مشترک ہونے نہ ہونے کے مسئلہ سے زائد بحث کرنا چند ان مفید نہیں ہے اور دقیقہ شارالہ
 محصل یہ ہے کہ اگر ہم دلیل مذکور کے جملہ مقدمات کو تسلیم ہی کر لیں تو وجود کا فقط جواہر والوان میں مشترک
 ہونا ثابت ہو گا اور اس (دلیل مذکور) سے یہ نتیجہ برآمد نہ ہو گا کہ وہ (وجود) باری تعالیٰ اور ملکات میں بھی
 مشترک ہے کیونکہ جانہ ہو گا کہ جملہ ممکنات اپنے وجود میں مشترک ہوں اور باوجود اسکے کہ باوجود وجود
 واجب تعالیٰ کے مخالف ہو اور اس صورت میں دلیل مذکور کا تمام ہونا اس امر پر موقوف ہو گا کہ

محسوس دلیل سے وجود واجب تعالیٰ کا وجود ممکنات کے مساوی ہونا ثابت کیا جائے جسکی بنا پر کلام کرنا درست ہوا نہتے بجا حاصل۔ اور ظاہر ہے کہ امام رازی کی اس تقریر کے بعد کسی عاقل کے لیے دلیل مذکور سے تسک کرنا اس وقت تک صحیح نہیں ہو سکتا جب تک کہ وجود ممکنات کا وجود واجب تعالیٰ کے مساوی ہونا ثابت نہ کیا جائے۔ ورنہ خروط القیاد۔

اور کتاب مواقف اور اسکی شرح میں اس مقام پر اعتراض وجواب کی جو تقریر مذکور ہوئی ہے اسکا واپس کرنا بھی خالی از فائدہ نہیں ہے۔ چنانچہ تقریر اعتراض میں لکھتے ہیں کہ وجود کا واجب اور ممکن میں مشترک ہونا مسلم نہیں کیونکہ اپنے اس امر کا جزم کیا ہے کہ ہر شے کا وجود عین حقیقت ہے۔ اس صورت میں جو چیزیں حقیقت کے حقائق کیونکر مشترک ہو سکتے ہیں۔ تاہم حقیقت قدیم مثل حقیقت حادث اور حقیقت فرسہ مثل حقیقت انسان قرار پائے بلکہ جملہ موجودات کا حقیقت واحدہ میں مشترک ہونا لازم آئے جو ہر ایک شے کے لیے تمام ماہیت ہو اور ظاہر ہے کہ اسکا کوئی عاقل قائل نہیں ہو سکتا۔ اس صورت میں لازم آتا ہے کہ وجود تمہارے نزدیک مشترک لفظی ہو یہ معنوی جیسا کہ صدر کتاب سے معلوم ہو چکا ہے۔

اور فاضل آمدی نے اعتراض مذکور کا یہ جواب دیا ہے کہ جو لوگ اس دلیل سے تسک کرتے ہیں اگر وہ وجود کے مشترک ہونیکا اعتقاد رکھتے ہیں جیسے قاضی اور جمہور اصحاب تو ان پر یہ اعتراض وارد ہی نہ ہوگا اور اگر وہ وجود کے مشترک ہونیکا اعتقاد نہیں رکھتے جیسے شیخ ابو الحسن شعری تو دلیل مذکور الزامی ہوگی اور لازم کا معتقد ہونا واجب نہیں اور چونکہ فاضل آمدی کا یہ جواب مصنف کے نزدیک پسندیدہ نہ تھا اس لیے انہوں نے اعتراض مذکور کا یہ جواب دیا ہے کہ وجود سے شے کا صاحب ہوتی ہونا مراد ہے جو تمام موجودات میں مشترک ہے اور اس معنی میں تمام موجودات کے مشترک ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اول (موجودات) کے خصوصیات بھی مشترک ہوں جیسے انسانیت اور فرسیت اس تقریر کے بعد صاحب مواقف تحریر فرماتے ہیں کہ ہم نے اس مقام پر جو کچھ تحقیق کیا ہے وہ تقریر و تحریر کی منتہی ہے جس سے بالاتر ممکن نہیں ہے۔ اور اس تقریر سے اگرچہ دلیل مذکور کا حد درجہ کے ضعف و ضحلال پر متکل ہونا ثابت ہوتا ہے جسکی اصلاح و علاج میں صاحب مواقف کو کوشش ملنے کی ضرورت ہوتی لیکن افسوس ہے

کہ اونکی یہ جدوجہد راگنان ثابت ہوئی اور شارح مواقف سید شریف نے اونکی اس کوشش مبلغ کو ضابطہ اور بر باد کر دیا وہ (سید شریف) کہتے ہیں کہ مصنف (صاحب مواقف) نے اگرچہ صحت رویت واجب تعالیٰ کے لیے مسلک عقلی کی ترویج میں مبالغہ فرمایا ہے لیکن عاقل مصنف پر یہ امر متنبہ نہیں رہ سکتا کہ ہویت مطلقہ کا مفہوم جسکا خصوصیات ہویات میں مشترک ہونا بیان کیا گیا ہے مفہوم ماہیت حقیقت کی طرح امر اعتباری ہے لہذا اوس (ہویت مطلقہ) سے رویت متعلق نہ ہوگی۔ اور شیخ بعید (دور کی صورت) کی اگرچہ خصوصیت موجودہ ہی کا ادا رک ہوتا ہے لیکن اوسکا ادا رک اجمال ہوتا ہے جس سے اوسکی تفصیل معلوم نہیں ہو سکتی اس لیے کہ مراتب اجمال اپنے قوت و ضعف میں مختلف ہوتے ہیں پس یہ ضرور نہیں ہے کہ ہر ایک اجمال محسوس کے اجزاء اور حالات متعلقہ کی تفصیل کا ذریعہ قرار پاسکیں۔ آخر میں لکھتے ہیں کہ اوسکی یہی قول ہے کہ اس مسئلہ میں دلیل عقلی پر اعتماد کرنا دشوار ہے۔ اور اس مقام پر شیخ ابو منصور ماتریدی کے مذہب کا اختیار کرنا مناسب ہے۔ استنبہ بخشمہ۔

بہر حال دلیل مذکور کا تمام ہونا وجود کے واجب ممکن میں مشترک ہونے پر موقوف ہے جسپر کوئی ادنیٰ ہی دلیل ہی قائم نہیں ہوتی بلکہ اوسکے خلاف پرادلہ قویہ قائم ہو چکے ہیں۔ لیکن بانیہم اگر وجود کا مشترک ہونا ہی تسلیم کر لیا جائے تو یہ امر ہرگز قابل تسلیم نہ ہوگا کہ جو اہر و اعراض میں حدوث و وجود کے علاوہ کوئی وصف مشترک نہیں ہے غایت مافی الباب یہ ہے کہ ہر کو کوئی اور وصف جو ان دونوں میں مشترک ہو معلوم نہیں ہوگا لیکن کسی شے کے معلوم نہ ہونے سے اوسکا معدوم ہونا لازم نہیں ہے اور کسی شے کی تقسیم سے علم اوسی وقت حاصل ہوتا ہے جبکہ وہ (تقسیم) منحصر ہو۔ لیکن جبکہ وہ (تقسیم) منتشر ہو تو علم کا حاصل نہ ہونا بہت واضح ہے۔ اور تقسیم مذکور کے غیر منحصر ہونے کی روشن دلیل یہ ہے کہ امکان بھی جو اہر و اعراض میں مشترک ہے حدوث و وجود کے مغائر ہے۔ اور امام رازی سے اس اعتراض کے جواب میں جو تقریر منقول ہوتی ہے۔ اسکا خلاصہ یہ ہے کہ۔
الانصاف انہ لا یملکن اقامۃ دلالۃ قاطعۃ [تقسیم مذکور کے منحصر ہونے پر قطعی دلیل کا قائم کرنا

سلہ شیخ صاحب موصوف کا مذہب یہ ہے کہ رویت واجب تعالیٰ کی صحت پر کوئی دلیل عقلی نہیں ہے بلکہ اس مسئلہ میں خواہر تہرآن و احادیث سے تمسک کرنا مناسب ہے ۱۲

علی ذلک وان ذلک من المقدمات { ممکن نہیں ہے اور یہ کہ اس دلیل میں امر مذکور محمول
المشکلة فی هذا الدلیل - } مقدمات مشککہ ہے۔

اور اگر تقسیم مذکور کے منحصر نہ ہونے سے قطع نظر کی جائے تو یہ امر قابل تسلیم نہ ہوگا کہ حدوث سے وجود
وعدم کا مجموعہ مراد ہے اسلیے کہ اگر قدیم کا عدم فرض کریں تو اس مقام پر وجود و عدم دونوں حاصل ہونگے
اور حدوث حاصل نہ ہوگا بلکہ حدوث سے کسی شے کے وجود کا مسبوق بعدم ہونا مراد ہے اور یہ کیفیت
وجود شے میں ایک کیفیت ہے جو وجود حاصل اور عدم سابق کے مغائر ہے پس ممکن ہے کہ صحت
رویت کی علت یہی کیفیت ہو۔ اور امام فخر الدین رازی سے اس اعتراض کے جواب میں یہ تقریر
منقول ہوتی ہے کہ اگر یہ مسبوقیت کیفیت ثابتہ اور مسبوق بعدم ہے تو اسکی مسبوقیت بعدم اسکی
ذات پر زائد ہوگی اور تسلسل لازم آئیگا اور اگر وہ (کیفیت مذکورہ) مسبوق بعدم نہیں ہو تو وضع
حادث کا قدیم ہونا لازم آئیگا اور یہ محال ہے اور اس مقام پر کوئی شخص یہ کہہ سکتا ہے کہ ہم نے
دلیل سے یہ امر ثابت کر دیا کہ حدوث سے وجود و عدم کا مجموعہ مراد نہیں ہو سکتا اسلیے کہ جب
کوئی شے بعد وجود معدوم ہو جاتی ہے تو وہ اس اعتبار سے حادث نہیں کہلاتی حالانکہ اس
(اعتبار) میں وجود و عدم دونوں حاصل ہیں۔ پس حدوث سے وجود کا بعد عدم حاصل ہونا مراد ہوگا
اور یہ بعیدیت اگرچہ خارج میں کوئی ثبوتی صفت نہیں ہے لکن لا اقل وہ صفت اعتباری ضرور ہے
اور یہ امر ثابت ہو چکا ہے کہ صحت رویت بھی ایسی صفت ہے کہ جبکا خارج میں ثبوت نہیں ہے
بلکہ وہ امر فرضی ہے اور یہ بھی مشکل ہے۔ اور اس جواب کے بعد اون ایرادات کا جواب بھی مشکل
ہوگا جنکو ہم نے اپنی دلائل پر وارد کیا ہے۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ وضع حدوث کا علت قرار دینا
مناسب نہیں ہے اور اگر حدوث سے مطلق وجود و عدم کے مجموعہ کا مراد ہونا ہی تسلیم کر لیا جائے
تو ممکن ہوگا کہ صحت مذکورہ کے لیے عدم سابق علت ہو جیسا کہ محل سے ایک ضد کے عدم کا دور
ضد کے محل ہوئی صحت کے لیے علت ہو نا تسلیم کیا جاتا ہے پس بطرح کہ ایک ضد کے عدم کا
دوسری ضد کے محل ہونے کی صحت کے لیے علت ہونا معقول ہو اسی طرح ما نحن فیہ میں بھی

مقبول ہوگا اور اگر اس عدم کا قابل علیت ہونا تسلیم نہ کیا جائے تو ممکن ہوگا کہ صحت مذکور کی علت وجود ہو بشرطیکہ عدم اوس (وجود) پر مقدم ہو جیسا کہ وجود فعل کا فاعل کی طرف محتاج ہونا تسلیم کیا جائیگا بشرطیکہ وہ (فعل) مسبوق بعدم ہو۔ پس جبکہ وجود کا بشرط مذکور حاجت کے لیے علت ہونا جائز ہو تو اوس (وجود) کا صحت مذکورہ کے لیے علت ہونا بھی جائز ہوگا۔

اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر رویت جو اہر والوان کی صحت کے لیے اُنکے وجود کا علت ہونا اور اُن کے وجود کا وجود باری تعالیٰ کے مساوی ہونا بھی تسلیم کر لیا جائے تو یہ کہنا کہ وجود واجب تعالیٰ کا صحت رویت کے لیے علت ہونا واجب ہے قابل تسلیم نہ ہوگا۔ رہا یہ امر کہ مثلیں کا جملہ احکام میں مساوی ہونا لازم ہے تو وہ بھی قابل تسلیم نہیں ہے بلکہ وہ جوہر کے ساتھ منقوض ہے اس لیے کہ وہ (جوہر) اپنے حدوث اور بقا و نون حالتوں میں مثل ہوتا ہے باوجودیکہ وہ (جوہر) وقت حدوث متعلق قدرت ہوتا ہے اور وقت بقا و نون کا متعلق قدرت ہونا محال ہے۔ اور اسی طرح اعراض بھی اگرچہ زمان اول میں نہ حاصل ہونیکلی صلاحیت رکھتے ہیں لیکن زمان ثانی میں اونکا حاصل ہونا محال ہے حالانکہ وہ (اعراض) دو نون زمانوں میں مثلیں کا حکم رکھتے ہیں اس لیے کہ زمان ثانی میں مثل عرض کا حاصل ہونا صحیح ہو اور اوسکا بعینہ موجود ہونا محال فرض کیا گیا ہے اس لیے کہ اوس (عرض) پر بقا کا تجویز کرنا محال ہے۔ اور جوہر کا پہلی حالت میں مقدور ہونا واجب اور دوسری حالت میں مقدور ہونا ممتنع ہے۔ اسی طرح عالم اگرچہ ازل میں ممتنع الحدوث تھا لیکن وہ باقی زمانہ میں بعینہ صحیح الحدوث ہے اور یہ امر معلوم ہے کہ مثلیں میں جو تفاوت حاصل ہوتا ہے وہ اوس تفاوت سے کم ہیں زائد ہے جو ایک ہی شے میں دو زمانوں کے اعتبار سے حاصل ہوتا ہے۔ اور اگر رویت واجب تعالیٰ کی صحت کیلئے اوس (واجب تعالیٰ) کے وجود کا علت ہونا بھی تسلیم کر لیا جائے تو یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ صحت مذکورہ کا علی الاطلاق حاصل ہونا لازم ہے۔ اور اس مطلب کی فی الجملہ شرح یہ ہے کہ بسا اوقات شے میں موجب صحت حاصل ہوتا ہے اور باوجود اسکے صحت حاصل نہیں ہوتی۔ مثلاً حیات کا ذات کے صحیح یا مریض ہونیکے لیے قابل ہونا مسلم ہے حالانکہ واجب تعالیٰ کے حق میں امور مذکور کا حاصل ہونا

محال ہے باوجودیکہ وہ (حق تعالیٰ) حیات کے ساتھ موصوف ہے۔ پس ممکن ہو کہ ما نحن فیہ نہیں ہو
 اگرچہ وہ وجود کے ساتھ موصوف ہے جبکہ صحت ویت کیلئے علت ہونا فرض کیا گیا ہے لیکن باوجود
 اسکے اسکی رویت محال ہو۔ اور اس تقریر کا امام فخر الدین رازی نے یہ جواب دیا ہے کہ جس مقام پر یہ
 صحت صائل ہوتا ہے اور وہ (موجب صحت) کہی صحت کے ساتھ اور کہی بغیر صحت کے موجب ہوتا
 تو وہاں پر فقط موجب مذکور کی تنہا ذات اوس (صحت) کے لیے کافی نہیں ہوتی بلکہ کسی دوسرے
 امر کے جو اوس (موجب صحت) سے جدا گانہ ہو حاجت ہوتی ہے اور وہ (دوسرا امر) خصوصیت قیامی ہو
 ایسی صوت میں اوسکی ذات کا صحت کے لیے علت ہونا ایسے قیامی کا معلول ہو کہ جو اپنی ماہیت میں
 مختلف ہوں گے پس احکام مساویہ میں مختلف امرو کی علت قرار دینے کا محذور عود کر گیا۔ انتہی محصل کلام
 اور اس تقریر کا خلاصہ یہ ہے کہ واجب تعالیٰ کا حیات کے ساتھ موصوف ہونا اوسکے صحیح و مرضی ہو
 مقتضی نہیں ہے ایسے کہ صحت و مرض کی علت تنہا حیات ہی نہیں ہوتی بلکہ دیگر امور کو بھی دخل ہوگا
 لہذا اوسکا ما نحن فیہ پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔ اور تقریر مذکور کا جواب یہ ہے کہ جس طرح تنہا حیات
 کا صحت و مرض کے لیے علت ہونا درست نہیں ہے اوسی طرح ممکن ہے کہ صحت ویت کے لیے
 تنہا وجود ہی علت نہ ہو اور اوسکا علت ہونا امکان یا حدوث کے ساتھ مشروط ہو۔ ایسی صوت میں
 صحت ویت کے لیے وجود کا علت ہونا جو ہر و عرض کے ساتھ مخصوص ہوگا ایسے کہ امکان اور
 حدوث اور دونوں میں مشترک ہے۔ اب اگر اس مقام پر یہ اعتراض کیا جائے کہ امکان و حدوث
 امر عدمی ہے اور علت کا وجودی ہونا مفروض ہے تو اس (اعتراض) کا یہ جواب ہوگا کہ امکان
 یا حدوث کا اس مقام پر شرط ہونا مفروض ہے اور علت کے تمام اجزاء و شرائط کا وجودی ہونا
 ضروری نہیں ہے جس کی علامت توشیح وغیرہ کے کام میں تصریح بھی موجود ہے۔

اور اگر جملہ امور مذکورہ بالا سے قطع نظر کیجئے اور دلیل مذکور کا صحیح ہونا تسلیم کر لیا جائے تو لازم آئے گا
 کہ باری تعالیٰ کا حادثہ لمس (و محسوس) کے ساتھ مد رک اور محسوس ہونا بھی صحیح ہو۔ ایسے کہ جس طرح
 کسی شے کے طویل اور اظول ہونے میں حادثہ لمس کے ساتھ تیز کی جاتی ہے اوسی طرح حادثہ لمس کو ساتھ

تمیز کی جاتی ہے پس اگر دلیل مذکور سے باری تعالیٰ کے مرنے پر استدلال کرنا صحیح ہوگا تو اسی دلیل سے
 اس کے ملوس ہونے (چھو جانے) پر استدلال کرنا بھی صحیح ہوگا۔ اور اس صورت میں واجبِ تعالیٰ کا
 صحتِ رویت کی طرح صحتِ لمس کے ساتھ موصوف ہونا بھی لازم آئیگا جسکا باطل ہونا کسی معمولی
 عقل والے انسان پر بھی پوشیدہ نہیں رہ سکتا اسلیئے کہ حاشۃً لمس سے وہی چیز محسوس ہوتی ہے جو
 اقبیل اجسام ہو اور حق تعالیٰ کا جسم یا جسمانی نہ ہونا ثابت ہو چکا ہے۔ باوجود اسکے کوئی شخص اس
 مطلب کا قائل معلوم نہیں ہوتا لیکن امام رازی نے تقریر مذکور کا یہ جواب دیا ہے کہ ہمارے اصحاب
 (اشاعرہ) نے اسکا التزام کر لیا ہے اور یہ کہ وہ جہ طرح کہ واجب تعالیٰ کے مرنے پر نیکیو تجویز کرتے ہیں
 اسی طرح اس کے ملوس ہونے کو بھی تجویز کرتے ہیں۔ پس امام رازی کے اس جواب سے معلوم ہو گیا کہ فقہ
 اشاعرہ کا پروردگار کیسے کیسے اوصافِ شیعہ کے ساتھ موصوف ہے اور انکے مذہب پر کیا کیا عقین
 وارد ہوتی ہیں۔ اگر اسلام ہی کا نام ہے تو اسکو سلام ہے۔ اس مقام پر امام رازی کی اربعین سے
 جو مطلب منقول ہوا ہو اسکا بالفاظہ مع ترجمہ وارد کرنا خالی از فائدہ نہ ہوگا وہ کہتے ہیں کہ۔

ان الدلیل العقلی المعول علیہ فی هذا
 المسئلة هذا الذی اور دناہ واور دناہ
 الاسئلة علیہ واعترفنا بالعجز عن الجواب
 واذ اعرفت هذا فتقول مذہبنا فی هذا
 المسئلة ما اختاره الشيخ ابو منصور الماترید
 السمرقندی وهو ان لا تثبت صحة روية البنا
 تعالیٰ بالدلائل العقلية بل يتمسك في المسئلة
 بظواهر القرآن والاحادیث فان اراد الخصم
 تاویل هذه الدلائل وصيرفها عن ظواهرها
 بوجه عقليہ يتمسك بها في الروية اعترافاً

مسئلہ رویت میں جس عقلی دلیل پر کہ اعتماد کیا گیا ہے
 وہ یہی دلیل ہے جس پر یہ سوالات وارد ہوتے ہیں
 اور ہم نے ان کے جواب سے اپنے عجز کا اقرار
 کیا ہے پس اس مسئلہ میں ہمارا وہی مذہب ہے
 جس کو شیخ ابو منصور ماتریدی نے اختیار کیا ہے
 اور وہ یہ ہے کہ ہم رویت واجب تعالیٰ کی
 صحت کو اولہ عقلیہ سے ثابت نہیں کرتے
 بلکہ ظواہر قرآن و احادیث کے ساتھ تمسک
 کرتے ہیں پس اگر چارے خصم (مقابل) نے
 ظواہر مذکورہ کے تاویل کا ارادہ کیا تو ہم

علی دلائلہم وبتیناضعفہم ومنعناہم } اون کے اولہ کا حقیقت ہونا بیان کریں گے۔
عن تاویل هذه الظواہر۔ { انتہی مختص کلامہ۔

اوجہں مطلب کو کہ امام رازی نے اپنی اس تقریر میں بیان کیا ہے اسکو سید شریف نے شرح
مواقف میں بھی وارد کیا ہے جیسا کہ اوپر کی تقریروں میں مذکور ہو چکا ہے۔ لیکن اس تقریر پر اعتراض
وارد ہوتا ہے کہ تقریر مذکور اسی وقت تمام ہو سکتی ہے جبکہ اہل حق کے پاس نفی رویت کے لیے
ظواہر آیات و احادیث موجود نہ ہوں جو اولۃ اشاعرہ کے معارض ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ اس
مسئلہ میں ظواہر قرآن و احادیث متعارض ہیں پس جبکہ جانبین کے اولۃ عقلیہ کا ساقط ہونا فرض
کیا جائیگا تو اہل حق کے اولۃ عقلیہ بلا معارض باقی رہیں گے۔ اور اس صوت میں رویت واجب تھا
کا باطل ہونا ثابت ہو جائیگا اگرچہ اس مقام پر اشاعرہ نے اثبات رویت کے لیے جن چیزوں سے
منسک کیا ہے وہ محض ارفعیل شبہات ہیں جنکی تعبیر میں لفظ اولہ کا استعمال کرنا ایسا ہی بمعنی ہے
جیسے رنگی کی تعبیر میں کافور کا استعمال کرنا۔ اور اس مطلب کو اس طرح بھی ادا کر سکتے ہیں کہ اس مسئلہ میں
اشاعرہ کے اولۃ عقلیہ کو اہل حق کے اولۃ عقلیہ سے جو نسبت ہے وہی اشاعرہ کے اولۃ نقلیہ کو
اہل حق کے اولۃ نقلیہ سے حاصل ہے جو ناظر منصف پر پوشیدہ نہیں رہ سکتا۔

دوسری دلیل کہ بدہمت عقل سے معلوم ہے کہ جس چیز پر عدم وارد ہوتا ہے وہ ایک ہی
امر ہے اور اس (امر) سے وجود مراد ہے۔ پس اگر جملہ موجودات میں وجود کا امر واحد ہونا فرض
نہ کیا جائیگا تو لازم آئیگا کہ قابل عدم امور کثیرہ ہوں اور یہ باطل ہے۔ اور جبکہ جملہ موجودات میں وجود کا
امر واحد ہونا ثابت ہو تو اس (وجود) کا حقائق موجودات پر زائد ہونا بھی لازم ہوا۔ اور چونکہ ممکن
عدم وارد ہو سکتا ہے اور حالت عدم میں اس (ممکن) کی رویت صحیح نہیں ہے لہذا صحیح رویت کے
لیے اس (ممکن) کا موجود ہونا ضروری ہوا۔ اب اگر صحت مذکورہ کے لیے تنہا وجود کافی نہ ہو گا
تو کسی دوسرے امر کی حاجت ہوگی۔ لیکن وجود کے ساتھ کسی دوسرے امر کا فرض کرنا باطل ہے

کیا جائیگا تو ہر ایک کا دوسرے سے مستغنی ہونا لازم آئیگا اور یہ باطل ہے۔ اور اگر اون دونوں میں سے
 ایک کا مستقل اور دوسرے کا غیر مستقل ہونا فرض کیا جائیگا تو لازم ہوگا کہ وجود ہی مستقل ہو اس لیے
 کہ صحت مذکورہ کے لیے وجود کا ضروری ہونا ثابت ہو چکا ہے۔ اور اس صحت میں دوسری امر کا
 فرض کرنا از قبیل حشو (فصول) ہوگا اور یہی مقصود ہے۔ اور اگر فرض کیا جائے کہ حالت انفرادین
 دونوں امر مستقل نہ ہونگے تو وقت اجتماع مقصودے افراد پر باقی نہ رہیں گے اس لیے کہ اگر اون دونوں
 مقصودے افراد پر باقی رہنا فرض کیا جائیگا تو لازم آئیگا کہ صحت رویت میں وقت اجتماع بھی
 موثر نہ ہوں۔ پس جبکہ اون کا مقصود افراد پر باقی نہ رہنا فرض کیا گیا اس مقام پر یہی کسی شرکی نیابتی کا ذکر کی گئی
 نقصان کا فرض کرنا ضروری ہوگا۔ اب اگر اس زیادتی یا نقصان کے لیے اون دونوں (امردن)
 کے مجموعہ کا یا ہر ایک کا یا اوہین سے ایک کا تقاضی ہونا فرض کیا جائیگا تو تقسیم مذکور عود کر گئی۔
 پس اگر اس زیادتی یا نقصان کا سبب کوئی اور امر فرض کیا جائیگا تو لازم آئیگا کہ اس زیادتی یا نقصان
 کا حادث ہونا کسی اور امر کی زیادتی یا نقصان کے سبب سے فرض کیا جائے۔ اور اس صحت میں
 تسلسل لازم آئیگا جو محال ہے۔ پس ثابت ہوا کہ صحت رویت کے لیے تنہا وجود ہی علت ہو
 اور چونکہ وجود کا بار تعالیٰ اور جملہ ممکنات میں مشترک ہونا ثابت ہو چکا ہے لہذا رویت واجب
 تعالیٰ کی صحت بھی ضروری ہوگی۔

اور یہ دلیل بھی کئی وجہوں سے ضعیف ہے۔

پہلی وجہ۔ یہ کہ اگر اس دلیل کا تمام ہونا فرض کیا جائیگا تو ہر ایک موجود کا مرتبی ہونا بھیج ہوگا
 جیسے آواز۔ بونہ۔ چہرے کی چیز اور مرہ جیسا کہ پہلی دلیل کے ذیل میں مذکور ہو چکا ہے۔
 دوسری وجہ۔ یہ کہ صحت رویت کی کسی علت کو فرض کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ اس صحت
 رویت ہی مکان مراد جو جسکا عہدی ہونا اپنی مقام پر ثابت ہو چکا ہے۔ اور اس اعتراض کی شرح بھی پہلی
 دلیل کے ذیل میں مذکور ہو چکی ہے۔

تیسری وجہ۔ یہ کہ اگر رویت الوان وجوہ کی صحت کے لیے وجود کا ضروری ہونا اور اوس (وجود الوان وجوہ) کا وجود واجب تعالیٰ کے مساوی ہونا بھی تسلیم کر لیا جائے تو یہ امر ہرگز قابل تسلیم نہ ہوگا کہ رویت واجب تعالیٰ کی صحت کے لیے اوس کا وجود علت قرار دیا جائے جسکی وجہ مذکور ہو چکی ہے۔

چوتھی وجہ۔ یہ کہ اگر وجود باری تعالیٰ کا صحت رویت کے لیے علت ہونا بھی تسلیم کر لیا جائے تو صحت مذکورہ کا علی الاطلاق محال ہونا قابل تسلیم نہ ہوگا جس کی تقریر اوپر گذر چکی ہے۔

پانچویں وجہ۔ یہ کہ اگر اس دلیل کا صحیح ہونا تسلیم کر لیا جائے تو باری تعالیٰ کا حاتمہ (چونے) کی ساتھ تدرک ہونا لازم آئے گا جس طرح کہ پہلی دلیل کے صحیح فرض کرنے پر بھی یہی محذور لازم آتا تھا۔

چھٹی وجہ۔ یہ کہ اگر اس دلیل میں امر واحد کے قابل عدم ہونے سے یہ مراد ہے کہ جو چیزیں قابل عدم ہیں اور بمعنی واحد صادق آتے ہیں تو اس صحت میں وجود کے لیے ایسے افراد کثیرہ کا ثابت ہونا جسکی حقیقت مختلف ہو اور کسی معنی عرضی میں متحد ہوں باطل نہ ہوگا۔ اور اگر امر واحد کے قابل عدم ہونے سے یہ مراد ہے کہ جو چیزیں قابل عدم ہے وہ معنی واحد شخصی ہیں تو یہ امر ہرگز قابل تسلیم نہیں ہے چنانچہ شیخ ابوالحسن اشعری کا یہی مذہب ہے کہ ہر شے کا وجود اسکی عین حقیقت ہے۔

ساتویں وجہ۔ یہ کہ حالت عدم میں جو ممکن کی رویت محال ہو جاتی ہے اوس کا سبب یہ نہیں ہے کہ اسکا وجود باطل ہو گیا بلکہ اسکا سبب یہ ہے کہ حالت عدم میں ممکن کی ماہیت اور اوس (ماہیت) کا تقریر باقی نہیں رہتا۔ ایسی صحت میں جائز ہے کہ رویت ممکن کا سبب اسکی ماہیت کا باقی رہنا قرار پائے نہ وجود۔ پس اس دلیل کا یہ حصہ کہ صحت مذکورہ کے لیے وجود کا غیر ضروری ہونا بھی ثابت ہو گیا اسلیے کہ صحت رویت میں فقط سبب مقررہ ہی موثر ہے اور وجود کو اس (صحت رویت) میں دخل نہیں ہے۔ پس دلیل مذکور کا یہ فقرہ بھی کہ دوسرا فقرہ مشروط و فضول ہوگا اسلیے کہ وجود کا اس باب میں ضروری ہونا ثابت ہو چکا ہے صحیح نہ ہوگا۔

آٹھویں وجہ۔ یہ کہ دلیل مذکور کا یہ فقرہ۔ پس جبکہ ان کا مقتضایہ انفراد پر باقی نہ رہنا آخر

کئی وجہوں سے مخدوش ہے۔

(۱) تقریر مذکور جملہ علل مرکبہ اور ان کے معلومات میں جاری ہوتی ہے جیسے تخت اور کرسی وغیرہ پس اگر تقریر مذکور کا صحیح ہونا فرض کیا جائیگا تو جملہ علل مرکبہ اور ان کے معلومات کا باطل ہونا لازم آئیگا۔
(۲) جو زیادتی کہ اون دونوں کے اجتماع سے حاصل ہوتی ہے وہ ہیئتہ اجتماعہ ہے اور اس کا اعتبار یہ میں منسلب جائز ہے۔

(۳) کہہ سکتے ہیں کہ جب کسی اثر واحد پر دو امر مجتمع ہوتے ہیں تو اون میں سے ہر ایک امر اوس (اثر) کو مقتضی ہوتا ہے لیکن دوسرے کی معیت اوس کے لیے شرط قرار پاتی ہے۔

(۴) کہہ سکتے ہیں کہ زیادتی مفروضہ کا سبب امر خارجی ہے جس سے یہ مراد ہے کہ حق تعالیٰ اون دونوں (امروں) کے مجموعہ کو اوس (زیادتی) کا مفروض بنا دیتا ہے۔

تیسری دلیل کہ اگر واجب تعالیٰ کی رویت محال فرض کی جائیگی تو یہ استحالة معلوم ہوگا یا محمول اور یہ دونوں قسمیں باطل ہیں۔ پس پہلی قسم جس سے استحالة مذکورہ کا معلوم ہونا مراد ہے اس لیے باطل ہے کہ اگر اوس (استحالة) کا معلوم ہونا فرض کیا جائیگا تو اوس کا استدلال سے معلوم ہونا ضروری ہوگا اس لیے کہ اگر اوس کا من باب الاضطرار معلوم ہونا فرض کیا جائیگا۔ تو لازم آئیگا کہ اوس کی معرفت من جملہ عقلاء مشترک ہوں۔ لیکن اوس کا بذریعہ استدلال معلوم ہونا باطل ہے۔ اس لیے کہ اثبات استحالة میں جن وجوہ کو کہ طرف مقابل نے وارد کیا ہے اون سے استحالة مذکورہ کا جزم حاصل نہیں ہوتا۔ ایسی صورت میں اوس کے باستدلال معلوم ہونا بیکادعویٰ صحیح نہ ہوگا۔ اور دوسری قسم جن سے استحالة مذکورہ کا محمول ہونا مراد ہے اس لیے باطل ہے کہ تمام ہمت کی دو ہی قسمیں قرار پاتی ہیں۔ ایک وہ گروہ جو صحت رویت کا جزم رکھتا ہے۔ دوسرا وہ گروہ جو اوس کے استحالة کا جزم رکھتا ہے۔ پس اوس میں توقف کرنا اور اوس کا محمول فرض کرنا اجتماع مرکب کے خلاف ہوگا۔

اور یہ دلیل بھی ضعیف ہے۔ اس لیے کہ رویت واجب تعالیٰ کے استحالة پر جو ادلہ قائم کی گئی ہیں وہ قطعی ہیں لہذا یہ کہنا کہ اوسے استحالة کا جزم حاصل نہیں ہوتا صحیح نہیں ہے۔ اس کے علاوہ یہ ہے کہ اگر

دلیل تیسری
فخر الدین رازی سے
منقول ہوئی ہے

استحالة مذکورہ کا بطور مضطر معلوم ہونا فرض کیا جائے تو جملہ عقلاء کا اوہی معرفت میں مشترک ہونا ضروری نہ ہوگا۔ اور اس مطلب کی تائید کے لیے گروہ سوفسطائیہ پر نظر کرنا کافی ہوگا۔ اب اگر گروہ سوفسطائیہ کا داخل عقلاء ہونا تسلیم نہ کیا جائے تو گروہ اشاعرہ کے داخل عقلاء ہونے پر کسی برہان کے قائم کر نیکی حاجت ہوگی۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ تقریر مذکور میں امت کی ایک قسم کا استحالة مذکورہ پر جازم ہونا خود ہی مذکور ہے۔ راہیہ امر کہ وہ (جزم) کسی استدلال سے حاصل ہوا ہے یا مضطر اس سے تو ہوا اس سے بحث کر نیکی ضرورت نہیں ہے۔ بلکہ تقریر مذکور میں امت کے ایک گروہ کا استحالة رویت پر جازم ہونا اس (تقریر مذکور) کے باطل ہونے میں کافی ہے۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر دلیل مذکور کا صحیح ہونا فرض کیا جائے تو لازم آئے گا کہ صحت رویت کا مذہب بھی باطل ہو۔ کیونکہ دلیل مذکور کی تقریر اس میں بھی جاری ہوتی ہے۔ ایسے کہ صحت رویت یا معلوم ہوگی یا مجہول۔ اور یہ دونوں قسمیں باطل ہیں الخ اس صحت میں اس اعتراض کا جواب یا جائیداد ہی دلیل مذکور کے جواب میں بھی پیش کیا جائیگا اور امام رازی سے اس اعتراض کا یہ جواب منقول ہوا ہے کہ امت میں سے کسی شخص نے استحالة رویت کو اولہ صحت رویت کی نفی کے ساتھ ثابت نہیں کیا۔ اور فرقہ معتزلہ کے کسی عالم نے بھی اس طریقہ کے ساتھ تسکب نہیں کیا۔ اسی صحت میں استحالة رویت پر بطریق مذکور استدلال کیا جائیگا تو وہ (استدلال) بالاجمل مردود ہوگا۔ اور ازلیہ صحت رویت کو اولہ استحالة رویت کی نفی کے ساتھ ثابت کرنا اشاعرہ کا متعارف طریقہ ہے لہذا وہ خلاف اجماع نہ ہوگا۔ اور اس صحت میں اعتراض مذکور کے ساتھ معاوضہ کرنا صحیح نہ ہوگا۔ اور امام رازی کا یہ کلام خالی از غرابت نہیں ہے۔ ایسے کہ معتزلہ وغیرہ نے جو اس طریقہ کے ساتھ استدلال نہیں کیا تو اس کا سبب یہ ہے کہ طریقہ مذکور حد وجہ کے مخالفت پر مشتمل ہے جو کسی معدنی شخص پر بھی مخفی نہیں رہ سکتی۔ ایسے کہ استدلال کے کسی خاص طریقہ کی نفی سے ہر ایک طریقہ کی نفی لازم نہیں آتی۔ لہذا ایسے استدلال کا پیش کرنا طریقہ عقلاء کے خلاف ہوگا۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ کسی خاص طریقہ کے اختیار نہ کرنے سے اس کا باطل اور غیر مرضی ہونا لازم نہیں آتا۔ بلکہ اس کے ساتھ استدلال نہ کرنے میں مخالفت اجماع لازم آئے

ورنہ لازم آئے گا کہ اگر کوئی شخص کسی جدید دلیل یا استکمال یا جواب کو وارد کرے تو اپنے مذہب کا مخالفت سمجھا جائے اور ظاہر ہے کہ اس مطلب کا کوئی حافل انضمام نہیں کر سکتا۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ مباحثہ حاوٹہ اور مسائل متحدہ میں اجماع کی مخالفت یا موافقت کا ذکر کرنا محض بھیجی ہے۔ اس صورت میں امام رازی پر اشاعرہ کے استدلال مذکور کے موافق اجماع ہونے اور سکوت معتزلہ کے مخالف اجماع ہونیکا ثابت کرنا لازم ہو گا۔ ورنہ خط القتل۔

تشریح۔ امام فخر الدین رازی سے کلام مذکور کے بعد یہ تقریر منقول ہوئی ہے کہ پہلے مجموع بیان سے ظاہر ہو گیا کہ اس مسئلہ میں جو عقلی دلیلیں مذکور ہوئی ہیں وہ قوی نہیں ہیں۔ اور یہ کہ اس مسئلہ میں جو اختلافات او سکا نزاع لفظی ہونا اقرب ہے جبکہ ہم غنقریب بیان کرینگے۔ اور امام رازی نے اپنے اولہ کے پوج اورست ہونیکی دیگر مقامات پر بھی تصریح کی ہے جیسا کہ مذکور ہو چکا ہے۔ اونکی ان تصریحات کے بعد ہکوانا عقلی اولہ زائد تعرض کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہی۔ رہا اونکایہ کلام کہ اس مسئلہ میں جو نزاع ہے وہ نزاع لفظی اقرب ہے جو درست نہیں ہے اور اس نزاع کا معنوی ہونا کسی حافل پر پوشیدہ نہیں رہ سکتا۔ لکن اگر وہ اس امر کے قائل ہو جائیں کہ اشاعرہ نے جو مسئلہ مذکور میں نزاع کیا ہے وہ لفظی ہے اور دراصل وہ مدعی رویت نہیں ہیں۔ بلکہ رویت سے اونہوں نے کمال معرفت وغیرہ کا ارادہ کیا ہے تو ہکواہیں بھی زائد کلام کرنے کی حاجت نہیں ہے۔ اور اس صورت میں بھی اشاعرہ کی تقریر وں اور قائلوں کے حقیقت ہر شخص پر واضح ہو جائیگی اگرچہ امام رازی کایہ کلام اونکے دیگر علماء کی تصریح کے مخالف ہے۔ اور اس نزاع کے لفظی قرار دینے کی غرض سے جو کچھ کہ وہ آئندہ بیان کریں گے اوس کا حال بھی آئندہ ہی معلوم ہو گا انشاء اللہ تعالیٰ۔

اور اشاعرہ نے اثبات رویت باری تعالیٰ کے لیے جو عقلی دلیلیں قائم کی ہیں اون سے بھی بطور حتمی تعرض کرنا مناسب ہے اور وہ کہتی ہیں۔

سہلی دلیل کہ اگر رویت باری تعالیٰ جائز نہ ہوتی تو اوس (رویت) کو حضرت موسیٰ علیہ السلام طلب کرتے لکن حضرت موسیٰ کا رویت کو طلب کرنا قرآن مجید سے ثابت ہے چنانچہ حق تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے

وَمَا جَاءَكَ مِنْ مَوْسَىٰ بِآيَاتِنَا وَمَا جَاءَكَ مِنْ رَبِّكَ قَالَ رُبَّ نَذِيرٍ

ارنی نظر الیہ قال لن ترانی ولكن انظر

الی الجبل فان استقر مكانه فسوف

ترانی فلما تجلی ربہ للجبل جعلہ

دکا وخرموسه صعا فلما افاقت

قال سبحانک تبث الیک وانسا

اول المومنین۔

اور میں سب سے پہلا ایمان لانے والا ہوں۔

۹ پارہ سورۃ اعراف

لہذا اوسکی رویت جائز ہوگی۔ ایسے کہ اگر حضرت موسیٰ کو حق تعالیٰ اور اس کے صفات ثبوتیہ و سلبیہ کی

معرفت حاصل تھی تو اونکا رویت کو طلب کرنا عجب ہو گا جس کا انبیاء ۱۴ سے صادر ہونا معقول

نہیں ہے۔ اور اگر حال نہ تھی تو اونکا نبی کلیم ہونا درست نہ ہو گا۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے

رویت کو پہاڑ کے ٹھہرنے پر معلق کیا ہے جو فی نفسہ ممکن ہے اور جو چیز کہ کسی ممکن پر معلق ہوتی ہے وہ بھی

ممکن ہے۔ کیونکہ تعلیق کے معنی یہی ہیں کہ وقوع معلق علیہ کی تقدیر پر معلق کا واقع ہونا ضروری ہو۔ اور

جو چیز کہ محال ہے وہ کسی تقدیر پر بھی واقع نہیں ہو سکتی۔

اور یہ دلیل کئی وجوہوں سے ضعیف ہے۔

وجہ اول۔ یہ کہ حضرت موسیٰ نے رویت کا سوال اپنے نفس کے لیے پیش نہیں کیا تھا بلکہ اپنی

قوم کے لیے پیش کیا تھا چہرہ آیہ شریفہ دلالت کرتی ہے۔

واختار موسى قومہ سبعین رجلا

ملیقا تاتالہم اخذتہم الرجفة قال رب

لوشئت اهلكتهم من قبل وایا اهلكنا

یا افعل السفہاء ممثلاً۔ پارہ ۹ سورہ اعراف

اور موسیٰ نے اپنی قوم میں ستر آدمی ہمارے مقرر کردہ وقت کے لیے چنا

لیو ہر جبہ ونگوززلہ فرمایا تو انہوں نے کہا اے میری پروردگار

اور آیت شریفہ مذکورہ کے علاوہ بھی کئی آیتوں سے اس مطلب کی تائید ہوتی ہے چنانچہ آیت شریفہ

واذ قلتم یا موسیٰ لن لو من لک حتی نری اللہ جھرة فاخذکم الصاعقة وانتم تنظرون

کی تفسیر میں جناب شیخ ابو الفتح رازی سے منقول ہوا ہے ولن یومن لک اہ دلیل است بر لفظ

قول آنان کہ گفتند سوال ویت موسیٰ کرد از خود خود چه خداے تعالیٰ صریح لفظ حوالہ سوال رویت

بایشان کرد کہ حتی نری اللہ جھرة۔ و اگر انکے صاعقه کہ از آسمان بیامد بر ایشان افتاد و موسیٰ

علیہ السلام سالم بود از ان و اگر موسیٰ آزار خواسته بودے اول صاعقه بموسیٰ رسیدے۔ و اگر انکے

خدای تعالیٰ در آیت دیگر چنین فرمود کہ لیستلک اهل الکتاب ان تنزل علیہم کتاباً من

السماء فقد سألوا موسیٰ اکبر من ذلک فقالوا ارنا اللہ جھرة۔ و دیگر انکے موسیٰ علیہ السلام

حکایت چنین کرد کہ اهلکذا بما فعل السفهاء منا۔ سبحان اللہ اگر جماعت جملہ نبی اسرائیل

از سرگمان و تمنائیں اقتراح کردند نصیب ایشان صاعقه آمد و نصیب موسیٰ بحق جواز و محبت بیہوشی آمد

و نصیب کوہ کہ جاسے قدم ایشان بود آن آمد کہ پارہ پارہ شد نہ آدم کہ نصیب انگس کہ از جیمہ دل اعتقاد

کنند کہ خدای تعالیٰ را معائنہ بر سبیل جہر خواہد دیدن مانند رویت جسام و الوان چہ خواہد بودن۔ انتہی

اور اس مطلب کی علامہ طبرسی علیہ الرحمہ نے بھی تصریح فرمائی ہے چنانچہ انہوں نے آیت شریفہ

لن لو من کے ذیل میں جو کچھ تحریر فرمایا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ۔

واستدل ابو القاسم البلیخی بھذہ الاية

على ان الروية لا تجوز على الله تعالى لانها

انکار تضمن امرین ردھم علی نبیہم و

تجويزھم الروية علی ربھم ویؤید ذلک

قوله فقد سألوا موسیٰ اکبر من ذلک

فقالوا ارنا اللہ جھرة فدل ذلک علی

ان المراد انکار الامرین وتدل ہذہ

آیت شریفہ میں و نون امر و نون سرائیکر کرنا مستحسن ہے۔ اور یہ آیت

الایة ایضا علی ان قول موسیٰ ۱۴ رب ارنی النظر الیک کان سوالاً المقومہ لانه
 ارنی النظر الیک میں اپنی قوم کے لیے سوال کیا تھا اس لیے کہ کل قوم
 لاخلاف بین اهل التوراة ان موسیٰ کو درمیان اس امر میں اختلاف نہیں ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو وہ
 لم یسئل الرویۃ الا دفعة واحدة وحی فقط ایک ہی دفعہ سوال کیا تھا اور اس سے وہی سوال مراد ہے جو
 التي سألها لقومه۔ اپنی قوم کے لیے صادر ہوا تھا۔

بہر حال علماء اعلام کی عبارات مذکورہ بالا اور دیگر عبارات سے ثابت ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام
 کی قوم نے جو ان سے رویت کو طلب کیا تھا اور حضرت موسیٰ علیہ السلام نے حق تعالیٰ سے رویت کا
 سوال کیا تھا وہ ایک ہی مقام اور ایک ہی وقت میں تھا۔ اس تقدیر پر ضرور ہے کہ حضرت موسیٰ نے
 اپنی قوم ہی کے لیے سوال کیا تھا اور خود اپنے لیے سوال نہ کیا تھا۔ اس لیے کہ اگر قوم کی طلب اور حضرت
 موسیٰ کے سوال کا وقت مختلف فرض کیا جائیگا تو لازم آئیگا کہ حضرت موسیٰ نے رویت جب تعالیٰ کا
 اس وقت سوال کیا تو جبکہ ان کی قوم کو ان کے قول (انا اللہ جھرقہ) کی وجہ سے صانع نے آلیا ہوا اور وہ
 (قوم) اس غلاب میں مبتلا ہو چکی ہو۔ حالانکہ اس امر کا فرض کرنا محض معنی اور شان حضرت موسیٰ کے
 بالکل خلاف ہے۔ اسی طرح اگر قوم حضرت موسیٰ علیہ السلام کا انا اللہ جھرقہ اس وقت کہنا فرض کیا
 جائے گا جبکہ حضرت موسیٰ علیہ السلام سے یہ قول رب ارنی النظر الیک اور بار تعالیٰ سے یہ قول
 لن ترانی ولكن النظر اذ صادر ہو چکا ہو اور وہ (قوم) پہاڑ کے پارہ پارہ ہونے اور حضرت موسیٰ کے
 بیہوش ہو جانے اور بعد ازاں توبہ کرنے کا مشاہدہ کر چکے ہوں تو اس امر کی نفی میں بھی کسی قسم کا شبہ
 نہ ہوگا۔ اور اگر دونوں امر ان کے مقام اور وقت کا متحد ہونا تسلیم نہ کیا جائے تو ہمیں شک نہیں ہے
 کہ علماء خاصہ و عامہ کی ایک جماعت کا مخالف ہونا دلیل مذکور کے ضعیف ہونے کو بہر حال
 مستلزم ہوگا۔ اس لیے کہ وہ (دلیل مذکور) اسی وقت تمام ہو سکتی ہے جبکہ ان (علماء) کا خلاف اطل
 ہو جائے جس کے علاوہ یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے قول انا اللہ جھرقہ افضل الشفہاء و متا
 سون خوبی ثابت ہوتا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے جو سوال کیا تھا وہ قوم کے لیے تھا۔ اس لیے

کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اس قول میں اپنی قوم کا سفیہ ہونا اور ان کے فعل کا سفیہ مانہ ہونا بیان فرمایا ہے۔ پس اگر حضرت موسیٰ نے اپنے لیے سوال کیا ہوتا تو اس نسبت میں او کا معاذ اللہ غلط گو ہونا لازم آتا جس کا باطل ہونا محتاج بیان نہیں ہے اس لیے کہ انبیاء علیہم السلام کا معصوم ہونا اولیٰ قطعیت سے ثابت ہو چکا ہے۔ اس کے علاوہ یہ ہے کہ ائمہ اہل بیت علیہم السلام نے حضرت انبیا علیہم السلام کے معصوم ہونے پر عموماً اور جناب موسیٰ علیہ السلام کے معصوم ہونے پر خصوصاً نص فرمائی ہے چنانچہ صدوق علیہ الرحمۃ نے علی بن جهم سے نقل کیا ہے کہ مامون رشید نے حضرت امام علی بن موسیٰ الرضا کی خدمت مبارک میں عرض کیا کہ قول باری تعالیٰ ولما جاء موسىٰ ليلقاٰ تنساً اذ کے کیا معنی ہیں اور یہ کیونکر جائز ہوا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے بزرگوں کو یہ معلوم نہ ہو کہ رویت خدا جائز نہیں ہے تاہم وہ خدا سے اس کی رویت کا سوال کریں۔ پس حضرت نے ارشاد فرمایا کہ جناب موسیٰ علیہ السلام کو یہ امر معلوم تھا کہ حق تعالیٰ رویت ابصار سے منزہ اور برتر ہے لیکن جبکہ پروردگار عالم ان سے ہم کلام ہوا اور ان کو مقرب بارگاہ قرار دیا اور اپنی مناجات کا درجہ عطا فرمایا تو وہ اپنی قوم کے پاس واپس آئے اور ان سے اپنے کلیم اللہ اور مقرب درجہ (ہمز) ہونے کو بیان فرمایا وہ لوگ کہنے لگے کہ ہم آپ پر اس وقت تک ایمان نہ لائیں گے جب تک کہ اس کے کلام کو سن نہ لیں گے جس طرح کہ آپ نے منسا ہے۔ اور قوم کی تعداد سات لاکھ آدمی تھے جن میں سے حضرت موسیٰ ۴۰۰ نے ستر ہزار آدمی کو بعد ازان سات ہزار آدمیوں کو بعد از ان سات سو آدمیوں کو پہراون سین فقط ستر آدمیوں کو میقات پروردگار کے لیے منتخب کیا تھا چنانچہ ان کو آپ طور سین کی جانب لے گئے اور ان کو پہاڑ کے دامن میں مہر کر دیا اور خود کو وہ طور پر تشریف لے گئے اور حقیقتاً سے سوال کیا کہ وہ اول (حضرت موسیٰ) سے کلام کرے اور ان کو اپنا کلام سنائے پس حق تعالیٰ حضرت موسیٰ ۴۰۰ سے کلام کیا اور اس کو اول لوگوں نے بھی اوپر نیچے۔ اور دہنے بائیں اور اگلی پیچھے سنا کیونکہ حق تعالیٰ نے اس (کلام) کو ایک درخت میں پیدا اور ہر ایک جانب منتشر کر دیا تاہم ان کے اونہوں نے اس کو ہر ایک جانب سے سماعت کیا۔ اس کے بعد وہ کہنے لگے کہ ہم اس امر پر کہ یہ کلام

اوس وقت تک ایمان نہ لائیں گے جب تک کہ خدا کو ظاہر بظاہر دیکھ نہ لیں گے۔ پس اس کلام کے بعد
 اوکو صاعقہ نے آیا اور وہ لوگ ہلاک ہو گئے حضرت موسیٰؑ نے عرض کیا کہ اے پروردگار جب
 میں بنی اسرائیل کے پاس جاؤں گا اور وہ مجھے کہیں گے کہ تم اوکو لے گئے تھے تم نے اوکو مار ڈالا ہے
 اس لیے کہ تم اپنے اس عوے میں کہ خدا نے مجھے مناجات کی ہے صادق نہ تھے تو اونسے کیا کہو گا
 پس حق تعالیٰ نے اوکو زندہ کر دیا اور حضرت موسیٰؑ کے ہمراہ روانہ کر دیا۔ پس وہ حضرت موسیٰؑ سے
 کہنے لگے کہ اگر آپ خدا سے اسکی رویت کا سوال کریں تا اینکه آپ اسکی جانب نظر فرمائیں تو
 آپکی وہ ضرور اجابت فرمائے گا اور سوقت آپ ہم سے بیان کر دین کہ وہ کیسا ہے اور ہکلو اسکی کما حقہ
 معرفت حاصل ہو جائے حضرت موسیٰؑ نے ارشاد فرمایا کہ خدا انھم سے دکھلائی نہیں دیتا بلکہ وہ
 اپنے آثار قدرت کے ذریعہ سے پہچانا جاتا ہے کہنے لگے کہ ہم تو اسوقت تک تمہارا ایمان نہیں لائے
 جب تک کہ تم اوس سے رویت کا سوال نہ کرو گے۔ پس حضرت موسیٰؑ علیہ السلام نے عرض کیا کہ اے
 پروردگار تو نے بنی اسرائیل کا کلام سنا اور تو اون امور کو بہتر جانتا ہے جن میں کہ اوکی صلاح سے
 حق تعالیٰ نے حضرت موسیٰؑ علیہ السلام کی طرف وحی کی کہ تم مجھے اوس امر کا سوال کرو جس کا کہ بنی اسرائیل
 تم سے سوال کیا ہے۔ میں تم سے اوکی اس جاہلانہ فرمائش کا مواخذہ نہ کروں گا۔ پس اسوقت حضرت
 موسیٰؑ نے عرض کیا رب ارنی النظر الیک قال لن ترانی ولكن النظر الی الجبل
 فان استقر مکانہ فسوف ترانی فلما تجلی ربہ للجبل جعلہ دکا وخر موسیٰ
 صعقا فلما افاق قال سبحانک تبت الیک وانا اول المومنین ۛ
 حضرت امام علی رضا علیہ السلام ارشاد فرماتے ہیں کہ اس آیت شریفہ میں تبت الیک سے یہ مراد
 کہ میں نے تیری اوس معرفت کی طرف رجوع کی جو مجھ کو پہلے سے حاصل ہے اور اپنی قوم کی جہالت سے
 محضول کیا۔ اور اول المومنین جو یہ کیا یہ مطلب ہے کہ میں اون لوگوں میں کا ایک شخص ہوں جو اس پر
 اول ایمان لائے ہیں کہ تود دکھلائی نہیں دیتا۔
 اور شاعر نے جواب مذکور پر کئی اعتراض کیے ہیں۔

پہلا اعتراض۔ یہ کہ اس جواب میں ظاہر الفاظ کے معنوں سے بغیر کسی معقول دلیل کے عدول لازم آتا ہے جو صحیح نہیں ہے۔

اور یہ اعتراض مخدوش ہے۔ اس لیے کہ اگر ظاہر سے لفظ کا اس کے موضوع کے لیے پر محمول کرنا مراد ہے تو ہم اسکا انکار نہیں کرتے اور کہتے ہیں کہ رب ارنی میں معنی موضوع کے کا ارادہ کیا گیا ہے۔ اور اگر ظاہر سے حضرت موسیٰ کا رویت کو اپنے لیے طلب کرنا اور غیر ظاہر سے اوس (رویت) کا قوم کے لیے طلب کرنا مراد ہے تو صحیح نہیں ہے۔ اس لیے کہ لفظ سے رویت کا قوم کے لیے مراد لینا اوس (لفظ) کے غیر معنی موضوع کے میں متعمل ہونے کو ہرگز مقتضی نہیں ہے۔ علاوہ بریں ظاہر سے یہ مراد لینا کہ حضرت موسیٰ نے رویت کو اپنے لیے طلب کیا ہو اور غیر کے لیے طلب نہ کیا ہو اوصالت عدم کی بھی مخالفت ہے خان اصالة عدم طلبہ الرویة لنفسه لتعارض احتمال طلبہ الرویة لنفسه۔ پس جبکہ دونوں احتمالوں میں تعارض ہو تو مرجحات خارجیہ کی طرف رجوع کرنا معین ہوگا اور مرجحات خارجیہ سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت موسیٰ نے رویت کو اپنی قوم کے لیے طلب کیا تھا اور اپنے لیے طلب نہ کیا تھا جیسا کہ اوپر مذکور ہو چکا ہے۔ اور اگر ظاہر سے یہ مراد ہو کہ اگر حضرت موسیٰ علیہ السلام کو رویت کا قوم کے لیے طلب کرنا مقصود ہوتا تو لفظ ارنی کے مقام پر لفظ (ارہم) کا استعمال فرماتے۔ تو اسکا جواب یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی قوم نے یہ فرمائش نہیں کی تھی کہ وہ (جناب موسیٰ) حق تعالیٰ سے سوال کریں کہ وہ (حق تعالیٰ) اپنی ذات کا خود اون لوگوں کو مشاہدہ کرے۔ بلکہ اونکی خواہش یہ تھی کہ حضرت موسیٰ (خدا) سے یہ سوال کریں کہ وہ اپنی ذات کا حضرت موسیٰ کو مشاہدہ کرے اور حضرت موسیٰ کے ساتھ وہ خود بھی مشاہدہ کریں جس طرح کہ خدا نے حضرت موسیٰ سے کلام کیا تھا اور خواہ انہوں نے بھی اسکو سنا تھا۔ اور اونکی فرمائش کا خلاصہ یہ تھا کہ جس طرح انہوں نے حضرت موسیٰ کے ساتھ کلام خدا کو سنا تھا اسی طرح وہ ذات خدا کا بھی حضرت موسیٰ کے ساتھ مشاہدہ کریں اسی وجہ سے حضرت موسیٰ نے لفظ ارنی کا استعمال فرمایا تھا اور لفظ (ارہم) کا استعمال نہیں فرمایا تھا۔

اعترضنا
بجوہر

اسکے علاوہ یہ ہے کہ جب حضرت موسیٰ کے لیے باوجود منصب نبوت اور کمال تقریب کے کن ترانی کا خطاب ہوا تو انکی قوم کے لیے بدرجہ اولیٰ اسی قسم کا خطاب ہوتا۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر ظاہر سے رویت کا اپنے لیے طلب کرنا بھی مراد لیا جائے تب بھی احتمال خلاف برطرف نہ ہوگا جو استدلال میں قاضی ہوتا ہے۔ اور اگر اس سے بھی قطع نظر کی جائے تو یہ امر بہت ظاہر ہے کہ جب زید سے کہا جائے ارنی لفساک النظر الیک (تو اپنے نفس کو مجھے دکھا دے میں تیری طرف نظر کروں) تو اس سے وہی رویت اور نظر مراد ہوگی جو معتاد و متعارف ہے اور بدون مقابلہ مرنی و دیگر امور عادیہ متحقق نہیں ہو سکتی۔ علامہ زحشری سے منقول ہوا ہے کہ قول حضرت موسیٰ النظر الیک غیر جسمین معنی مقابلہ ملحوظ ہیں جو محض تشبیہ تجمیہ پر مبنی ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت موسیٰ نے ان اقوال میں اپنی قوم کی فرمائش کا ترجمہ اور انکی خواہش و التماس کی حکایت کی ہے۔ پس اگر حضرت موسیٰ نے اپنے قول (ب ارنی النظر الیک) وغیرہ میں اسی ظاہر کو مراد لیا ہے تو (معاذ اللہ) اونکا جاہل ہونا لازم آئیگا۔ اور اگر انہوں نے اس کو مراد نہیں لیا تو انکے کلام کا خلاف ظاہر مجہول ہونا معین ہوگا۔ اس تقریر کا جواب کہ علماء اشاعرہ کی طرف سے تجویز کیا جائیگا وہی جواب ہماری طرف سے بھی ممکن ہوگا۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ جب کسی ظاہر کے باطل ہونے پر قطعی دلیل قائم ہو جائے تو کلام کا خلاف ظاہر مجہول کرنا معین ہوتا ہے۔ اور چونکہ ویت باری تعالیٰ کے منتفع ہونے پر قطعی و نقلی دلیلین قائم ہو چکی ہیں۔ لہذا کلام کا ظاہر مجہول کرنا صحیح نہ ہوگا۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے سوال کا اپنی قوم کے لیے ہونا اور خود اپنے لیے نہ ہونا مذکور ہو چکا ہے۔

دوسرا اعتراض۔ یہ کہ اگر باری تعالیٰ کی رویت محال ہوتی تو حضرت موسیٰؑ ایسے سوال سے اپنی قوم کو ضرور منع فرماتے اور انکے عقائد باطل کی رد فرماتے اس لیے کہ انبیاءؑ کو جاہلون کا انکے عقائد باطل پر باقی رکھنا جائز نہیں ہے۔ اسی وجہ سے جبکہ حضرت موسیٰؑ کی قوم نے حضرت سے یہ فرمائش کی تھی کہ ہمارے لیے بھی ایسے معبود مقرر فرما دیجیے جیسے کہ ان لوگوں کے لیے معبود تھے تو حضرت موسیٰؑ نے انکی اس فرمائش کو فوراً رد فرمایا اور ارشاد کیا انکہ قوم تم جھلون (تم بڑے جاہل ہو)

اور یہ اعتراض بھی مخدوش ہے اس لیے کہ حضرت موسیٰ کا اوکو موال مذکور سے منع نہ کرنا مسلم نہیں ہے
مستدل کے لیے اس مطلب پر کسی برہان کا قیام کرنا ضرور ہے۔ اور ہمارے لیے مجرد منع کافی ہے۔
اس لیے کہ ہم مانع ہیں۔ اور ہمارے اس منع کی حضرت موسیٰ کی قوم کے اس تاکید ہی کلام سے تائید
ہوتی ہے یا موسیٰ لن لو من لک حتی نری اللہ جھرق (ہم آپ پر اس وقت تک ہرگز
ایمان نہ لائیں گے جب تک کہ خدا کو ظاہر بظاہر دیکھ نہ لیں گے) اس لیے کہ اس کلام میں انہوں نے
حرف لن کو جو تاکید نفی میں متعلیٰ ہوتا ہے وارد کیا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت موسیٰ
نے اپنے کلام کو رد کیا تھا۔ اور رویت باری تعالیٰ کے محال ہونے پر برہان قائم فرماتی تھی۔

جس کے بعد انہوں نے حضرت موسیٰ کی مخالفت کی اور حرف لن کو ساتھ اپنے کلام کو موکہ کیا اور اس
مطلب پر دلیل یہ ہے کہ ابتداء امر میں لن لقوم کو مبالغہ اور لاقوم کہنا صواب ہے البتہ
صوت مخالفت میں تاکید کے لیے لن لقوم کہنا درست ہوتا ہے۔

اس مقام پر علامہ زرخشری سے جو کچھ منقول ہوا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ۔

وفي هذا الكلام دليل على ان موسى
رادهم القول وعرفهم ان روية
مالا يجوز عليه ان يكون في جهة
محال وان من استجاز على الله الرد
فقد جعله من جملة الاجسام والاعراض
فراودة بعد بيان المجتة ووضوح
البرهان ولجوا فكانوا في الكفر كعبدة
العجل فسلط الله عليهم الضعفة
كما سلط على اولئك القتل لتوبة
بين الكافرين ودلالة على عظمهما

کلام مذکور میں اس امر پر دلیل ہے کہ حضرت موسیٰ نے
اون سے رد و بدل کی تھی اور حضرت نے او کو بتلایا تھا
کہ جس موجود کا کسی جہت میں ہونا جائز نہیں ہے اور کسی
رویت محال ہے اور یہ کہ جو شخص حق تعالیٰ پر رویت کو
نخیز کرے تاہو وہ اس کو اجسام یا اعراض میں داخل کرتا ہے
پس انہوں نے بیان حجت اور وضوح برہان کو بعد نبی حضرت
موسیٰ کی مخالفت کی اور اپنے کلام پر اصرار کیا اس لیے
وہ کفر میں گویا سالہ پرستوں کے مثل قرار پائے اور حق تعالیٰ
نے اپنے جماعت کو مسلط کیا جس طرح کہ گویا سالہ پرستوں پر
قتل کو مسلط کیا تھا تاکہ دونوں کفر و نین مساوت قائم رہے

بعضہ المحتاتھ۔ { اور سزا کا نگین ہونا ان دونوں کی غفلت پر لالت کری

اسکے علاوہ یہ ہے کہ ہر ایک امر کی مصلحت کو خدا و رسول بہتر جانتے ہیں اور ہمیں شبہ نہیں ہے کہ جملہ معصیتوں میں عظیم تر کفر ہے جس پر حق تعالیٰ کا کافروں کو برقرار رکھنا معلوم ہے اور ارب کہ حق تعالیٰ کا ہر ایک کام کسی نہ کسی مصلحت پر مبنی ہوتا ہے لہذا اس امر کا بھی کسی مصلحت پر مبنی ہونا ضرور ہے اگرچہ یہ کو واقعی مصلحتوں پر اطلاع حاصل نہ ہو۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ اشاعرہ کے نزدیک اشیاء کا حسن و قبح عقلی نہیں ہے بلکہ نقلی ہے پس ممکن ہے کہ ہر ایک معروف کے امر کا ایک منکر کی نہی کا واجب ہونا حضرت موسیٰ تک موصول ہوا ہو۔ اور ہمارے نزدیک اگرچہ اشیاء کا حسن و قبح عقلی ہے لیکن وہ دونوں (حسن و قبح) زمان اور مکان کے بدلنے کے ساتھ بدلتی رہتی ہیں اور بعض احکام کا مانع اور بعض کا منسوخ ہونا اسی پر مبنی ہے۔ پس ممکن ہے کہ حضرت موسیٰ نے اپنی قوم کو ان کے اعتقاد فاسد پر ایسے برقرار رکھا ہو کہ وہ اس وقت بھیج اور حرام نہ ہو۔

تیسرا اعتراض۔ یہ کہ جن لوگوں نے حضرت موسیٰ سے روایت واجب تعالیٰ کا سوال کیا وہ اگر مومن تھے تو حضرت موسیٰ پر ان کا سوال باطل سے منع کرنا لازم تھا۔ اور مومن کی شان یہی ہے کہ جب سولہ اسکو کسی امر سے منع کر دیں تو وہ اس سے باز رہے اس صوت میں حضرت علیؑ کو حق تعالیٰ سے اسکی رویت کا سوال کرنا صحیح نہ ہو گا۔ اور اگر ان لوگوں کا جنہوں نے حضرت موسیٰ سے روایت کا سوال کیا تھا کافر ہونا فرض کیا جائے تو ہمیں شبہ نہیں ہے کہ وہ لوگ وقت سوال حاضر نہ تھے بلکہ اس جگہ پر صرف یہی شہر آدمی حاضر تھے جنکو کہ حضرت موسیٰ نے اپنی قوم میں سے میقات پر دروکار (وقت مقرر) کے لیے منتخب کیا تھا جیسا کہ حق تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے۔

واختار موسیٰ قومه سبعین رجلاً { اور حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اپنی قوم میں سے ملیقاتنا۔ پارہ ۹ سورۃ اعراف { شہر آدمی ہمارے مقرر کردہ وقت کے لیے چناؤ لیجئے

اور جبکہ ان (کافروں) میں سے کوئی شخص بھی اس مقام پر حاضر نہ تھا تو خداوند عالم کا اپنی رو سے منع کرنا بی سود تھا کیونکہ اس صوت میں حق تعالیٰ کے اس منع کرنے سے ان لوگوں کا منع ہونا محال تھا

اور یہ اعتراض نہایت ضعیف ہے جس کی بعض علماء نے مخالفین نے بھی تصریح فرمائی ہے۔
چنانچہ علامہ قوشچی نے شرح تجرید میں تحریر کیا ہے کہ۔

وردة بانهم كانوا مومنين لكن لما لم يعلموا مسألة الروية وظنوا جوازها عند سماع الكلام فاختار موسى للرد عليهم طريق السؤال والجواب من الله فيكون اوثق عندهم واهد الى الحق واصناف موسى الروية الى نفسه دونهم لئلا يبقى لهم عذر ولا يقولوا وسألها لنفسه لراه لعلو قدره عند الله تعالى۔

ایہ اعتراض اس طرح مردود ہے کہ وہ لوگ موسیٰ علیہ السلام کو اس وقت کے جواز نہ ہو کیا گمان کیا تھا پس حضرت موسیٰ نے اپنے آپ کو غیبی حکم سے طریق سوال و جواب کو اختیار فرمایا تاکہ ان لوگوں کو وثوق نہ ہو اور امر حق کی طرف ان کی ہدایت کر دین میں مفید تر ہو اور حضرت موسیٰ نے اپنی طرف و ہمت کو اس لیے منسوب کیا کہ ان کو فی حدیث باقی نہ ہو اس لیے کہ اگر روایت کو ان کی طرف منسوب کرتے تو وہ کہہ سکتے تھے کہ اگر حضرت موسیٰ علیہ السلام کا انفس کو یہ سوال کرتے تو ان کو سکھ دیتے کہ یہ سب خدا کی قدرت و منزلت ہے۔

تنبیہ۔ یہ اعتراض جو ذکر کیا گیا ہے اس کو امام فخر الدین رازی نے اپنی کتاب نہایت اہتمول میں بیان کیا ہے۔ اور ان کی عین عبارت یہ ہے۔ ان الذين سألوا موسى عليه السلام ذلك اما ان يقال انهم كانوا من المومنين او من الكافرين فان كانوا من المومنين وقد بينا انه يجب ان يمنهم موسى عليه السلام من السؤال الباطل والمومن اذا منع الرسول من شئ فانه يمتنع عنه واذا كان كذلك فما كان به حاجة الى سؤال الله تعالى ذلك وان كان السائلون من الكفرة فهم ما كانوا حاضرين وقت السؤال بل الحاضرون في ذلك الموضع هم السبعون الذين اختارهم موسى عليه السلام من امته على ما قال الله تعالى واختار موسى من قومه سبعين رجلا لميقاتنا واذا لم يكن احد من الكفرة حاضر في ذلك الموضع استحال ان ينتفعوا بمنع الله تعالى من الروية۔ اور مواقع و شرح تجرید علامہ قوشچی اور شرح مقاصد میں بھی اسکا

تذکرہ ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جن لوگوں کو حضرت موسیٰ منتخب کئے گئے میقات پروردگار کو لیے لائے تھے وہ سائل نہ تھے۔ اور جو لوگ رویت آئی کا سوال کرتے تھے وہ یہاں حاضر و موجود نہ تھے لکن امام فخر الدین نے تفسیر کبیر میں جو کچھ لکھا ہے وہ اس کے بالکل مخالف ہے۔ اوس سے ثابت ہوتا ہے کہ جن شر آدمیوں کو حضرت موسیٰ نے میقات پروردگار کے لیے منتخب کیا تھا وہی سائل تھے جو وہاں پر حاضر و موجود تھے۔ چنانچہ وہ تحریر کرتے ہیں۔

للمفسرین فی هذه الواقعة قولان الأول ان هذه الواقعة كانت بعد ان كلمت سبحانه عبدة العجل بالقتل قال محمد بن اسحق لما رجع موسى من الطور الى قومه قوامي ما هم عليه من عبادة العجل وقال لاختيه والسامري ما قال وخرق العجل والقاء في البحر فاختار من قومه سبعين رجلا من خيارهم فلما خرج الى الطور قالوا لموسى سل ربك حتى يسمعنا كلامه فسئل موسى ذلك فاجابه الله اليه (الى ان قال) وسمع القوم كلام الله تعالى مع موسى يقول له افعل ولا تفعل فلما ماتم الكلام (الى ان قال) فقال القوم بعد ذلك لن تومن لك حتى نرى الله جهم -

اس مقام پر پفسرین کو دو قول ہیں۔ اول تو یہ کہ اس امر کو بعد واقعہ کہ خداوند عالم نے گوسالہ کی پیش کرنا یوں کو تکلیف دی تھی۔ محمد بن اسحاق بیان کرتا ہے کہ جب حضرت موسیٰ نے طور پر اپنی قوم کی طرف پلٹے اور انکی گوسالہ پرستی کو ملاحظہ فرمایا تو اپنے بہائی اور سامری کو جو کچھ کہا سو کہنا اور گوسالہ کو پھٹا کر دریا میں ڈال دیا۔ اور اپنی قوم کے نیکوکار لوگوں میں سے ستر آدمیوں کا انتخاب کیا۔ پس جبکہ طور کی طرف چلے تو ان لوگوں نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے عرض کیا کہ اپنے پروردگار سے سوال کیجئے تاکہ وہ (خداوند عالم) تمکو اپنا کلام سنائے۔ حضرت موسیٰ نے (در کاوا حدیث) میں اس کا سوال کیا جس پر خداوند عالم نے ان (حضرت موسیٰ) کو جواب دیا اور لوگوں نے خدا کے کلام کو سننا کہ وہ حضرت موسیٰ سے فرما رہا ہے کہ ایسا کرو اور ایسا نہ کرو پس جبکہ کلام آئی تمام ہو گیا تو انہوں نے کہا کہ ہم تو آدمی ہیں آپ ایمان نہ لائینگے جب تک ہم خداوند عالم کو ظاہر نہ کریں گے۔ دوسرے یہ کہ یہ واقعہ قتل کے بعد کا ہے (امام) سدی

الثانی ان هذه الواقعة كانت بعد القتل

قال السدي لما تاب بنو اسرائيل من عبادة العجل بان قتلوا انفسهم الله تعالى ان ياتهم موسى في ناس من بني اسرائيل يعتذرون اليه من عبادة لهم العجل فاختر موسى سبعين رجلا فلما اتوا الطور قالوا لنؤمن لك حتى نرى الله جهرًا - انتھ -

کہتے ہیں کہ جب بنی اسرائیل نے گوسالہ کی پریش سے اس طرح توبہ کی کہ اپنے نفوس کو قتل کیا تو حکم اتی ہوا کہ وہ اپنی قوم کے کچھ لوگوں کو (کوہ طور) پر لائیں تاکہ وہ پیش خدا گوسالہ پریشی کی معذرت کریں۔ پس حضرت موسیٰ نے ستر آدمیوں کا انتخاب کیا جب وہ طور پر آئے تو کہنے لگے ہم تو آپ پر اور سوقت تک ایمان نہ لائیں گے جب تک ہم خداوند عالم کو ظاہر بظاہر نہ دیکھ لیں۔

اس مقام سے صاف صاف معلوم ہوتا ہے کہ جن لوگوں نے رویت کا سوال کیا تھا اور کہا تھا کہ لنؤمن لك حتى نرى الله جهرًا وہ مومن بھی تھے اور وقت سوال موجود بھی تھے اور یہ وہی ستر آدمی تھے جنکو حضرت موسیٰ علیہ السلام منتخب کر کے میقات پر وردگار کے لیے لائے تھے امام صاحب نے تفسیر میں صرف دو ہی قول ذکر فرمائے ہیں اور دونوں سے صراحت نہ کو رہا بلکہ امور کا پتہ چلتا ہے لیکن سخت تعجب و افسوس کا مقام ہے کہ فخر الدین رازی جو عالم جلیل القدر بلکہ امام و مقتدی ہیں وہ تفسیر کبیر میں تو طابان رویت کا مومن ہونا بھی تسلیم کرتے ہیں اور وقت سوال موجود ہونا بھی لیکن نہایت اعقول میں اعتراض کرتے ہیں اور انکے مومن ہونے کو بھی تسلیم نہیں کرتے اور وقت سوال انکے موجود ہونے کا بھی انکار ہے جس سے ہر عاقل انکی دیت اور انصاف کا پتہ چلا سکتا ہے کہ کس حد پر ہے اور سمجھ سکتا ہے کہ انکی غرض جدال۔ ہٹ دھرمی اور لوگوں کو دھوکہ دینا ہے۔ لغو ذلک۔ اور علامۃ تفتازانی وغیرہ نے جو اس اعتراض کا تذکرہ کیا ہے تو وہ یا تو اس (تفسیر کبیر) کے کلام پر مطلع نہ ہونگے یا دیدہ و دانستہ امام حنفی کی متابعت کر کے انہوں نے بھی لوگوں کو دھوکہ دینے کا قصد کیا ہے۔

اور اس امر کی کہ وہی منتخب شدہ ستر آدمی جو میقات پر وردگار کے لیے لائے گئے تھے سوال کرتے بھی تھے اور مومن بھی تھے فاضل رومی کے کلام سے (جو اہل سنت کے اکابر علیہم السلام معدود ہیں) بھی

تصدیق ہوتی ہے جسکو جناب قاضی نور اللہ شستری علیہ الرحمہ نے حاشیہ بیضاوی میں نقل فرمایا کہ محشی رومی نے امام رازی کا کلام نقل کرنے کے بعد کہا ہے۔

اقول یعلم من هذا ضعف ما قال
التفتازانی فی شرح المقاصد ان الشا^{علین}
القائلین لن لومن لك حتى نرى الله
جهره لم یكونوا مومنین ولا حاضرین
عند سوال الرویة لیسمعوا جواب
الله تعالیٰ وانما الحاضرون
هم السبعون المختارون
ولا یتصور منهم عدم تصدیق
موسى فی الاخبار بامتناع الرویة
نتیجہ کلامہ۔

میں کہتا ہوں کہ (امام فخر الدین کے) اس کلام سے جسکو
انہوں نے تفسیر کبیر میں وارد کیا ہے (علامہ تفتازانی کے
اس قول کا ضعف معلوم ہوتا ہے جسکو انہوں نے
شرح مقاصد میں ذکر کیا ہے کہ (رویت کا) سوال کرنا
جو لن لومن لك حتى نرى الله جهره کے قائل تھے
مومن نہ تھے اور نہ سوال رویت کے وقت حاضر تھے تاکہ
وہ خداوند عالم کا جواب سنتے اور حاضر شخص ہی شتر آدمی تھی
جسکو حضرت موسیٰ نے منتخب کیا تھا اور اسے اس امر کا
خیال نہیں ہو سکتا کہ انہوں نے امتناع رویت کی خبر
سنیے میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کی تصدیق نہ کی ہو۔

فاضل رومی کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اس مطلب کو شرح مقاصد ہی میں لکھا
ہو گا جیسا کہ ان کے کلام سے پتہ چلتا ہے۔

اور ابو اسعود کی تفسیر سے معلوم ہوتا ہے کہ جن شتر آدمیوں کو حضرت موسیٰ علیہ السلام میقات پر روکا
کے لیے لائے تھے انہیں کو رویت الہی کی طمع ہوتی تھی اور رویت کا سوال کیا تھا چنانچہ وہ کھینچے گئے
رومی ہو کہ جب حضرت موسیٰ کی قوم کو لوگ اپنی کربت پر نادام
وقالوا لن لمری حنا ربنا ولیفعلینا
لنكون من الخاسرين امر الله
علیه السلام ان یجمع سبعین رجلا
ویحضر معهم الطور یتظہرون فیہ

ہوئی تو کہنے لگا کہ اگر مجھ پر روکا تو میری قوم نہ فرمایا گیا اور یہ کہ وہ بخت
تو ہم گماتے اور نقصان دہلنے والوں میں رہیں گے۔ خداوند عالم
حضرت موسیٰ کو حکم دیا کہ وہ شتر آدمیوں کو جمع کریں اور انکو لے کر
طور پر آئیں اور ان وہ (قوم موسیٰ کے منتخب شدہ لوگ) اس

تلك التوبة فلما اخرجوا الى الطور
وقع عليه عمود من الغمام وتغشاها
كله فكلّم الله موسى ۛ يا موسى ونيهاك
وكان كلما كلمه تعالى اوقع على
جهته نوراً ساطعاً لا يستطيع احد
من السبعين النظر اليه وسمعوا
كلامه تعالى مع موسى عليه السلام
افعل ولا تفعل فعند ذلك طمعو
في الوية فقالوا ما قالوا -

توبہ کا اظہار کریں جب یہ طور کی طرف گئے تو اوپر بادل کی
سایہ کر لیا اور سب پر چھا گیا پس خداوند عالم نے حضرت
موسیٰ سے امر و نہی کے ساتھ کلام کیا۔ اور جب خداوند عالم
حضرت کو کلام کرتا تھا تو انکو چہرہ پر ایک نور پیدا ہو جاتا تھا
جسکو ان شر آدمیوں میں سے کوئی شخص نہ دیکھ سکتا تھا۔
اور ان لوگوں نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو ساتھ خدائے
کلام کو سنا کہ ایسا کرو اور ایسا نہ کرو۔ پس اوس وقت اون
لوگوں کو رویت کی طمع ہوئی اور اونہوں نے جو کچھ
کہا سو سمجھا۔

وجہ دوم۔ یہ کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے رویت کا سوال اپنے ہی نفس کے لیے پیش کیا تھا
اور قوم کے لیے پیش نہ کیا تھا۔ اگرچہ حضرت موسیٰ ۛ کو رویت باری تعالیٰ کا محال ہونا عقل سے معلوم
تھا اور سوال مذکور سے مقصود یہ تھا کہ عقلی دلیل کی نقلی دلیل سے بھی تاکید ہو جائے اور رویت حسب
تعالیٰ کے محال ہو سکا علم زائد قوی ہو جائے۔ اس لیے کہ جب کسی مطلب کی دلیلیں متعدد ہوتی ہیں تو
قوت علم زائد ہو جاتی ہے اگرچہ وہ (دلیلیں) ایک ہی جنس کی ہوں۔ اور یہی وجہ ہے کہ حق تعالیٰ
اپنے وجود پر اولہ کثیرہ کو بیان فرمایا ہے۔ پس اگر کسی مطلب عقلی اور نقلی دونوں قسموں کی دلیلیں وائر
کی جائیگی تو اولہ قوت علم کے زائد ہونے میں مفید ہوگا کسی طرح بھی قابل انکار نہ ہوگا۔ یہی وجہ ہے
کہ جمہور اہل نظر کہیں ایک ہی مطلب پر بہت سی عقلی نقلی دلیلیں اور کرتے ہیں۔ اور قول حضرت ابراہیم علیہ السلام
رب ارنی کیف تجبی الموتی قال اولکم اری میر و پروردگار مجھ کو دکھاؤ کہ تو مردوں کو کیونکر زندہ کیا کرتا ہے۔ فرمایا
تو من قال بلی ولكن لیطمئن قلبی۔ پس فرمایا کہ تم کو یقین نہیں۔ عرض کی ضرر ہو گا لیکن کہ میرا قلب مطمئن ہو جائے۔
بھی اسی پہنی ہی باریں معنی کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو حق تعالیٰ کامرؤں کے زندہ کرنے پر قادر ہونا معلوم تھا
لیکن وہ خود کو حضرت فریڈینان کو یقین تھا کہ میری مردوں کو زندہ کرنے کی کیفیت کے مشاہدہ کا سوال کیا۔

اور امام فخر الدین رازی نے اس تقریر پر دو اعتراض کیے ہیں۔

پہلا اعتراض۔ یہ کہ علوم کا قوت و ضعف میں مختلف ہونا محال ہو سیکو کہ علم سورہ عقدا و مردہو عقیدہ کو مطالبہ اور اسکا متغیر ہونا محال ہو جبکہ ضرورت یا نظر سے صادر ہو اور عقدا کا مطابق عقیدہ ہونا ایسی چیز ہو کہ وہ سمین تفاوت نہیں ہو سکتا۔ اس طرح تغیر کا محال ہونا بھی ایسی چیز جس میں تفاوت نہیں ہو سکتا۔ اس طرح شی کا بصورت معلوم ہونا بھی چیز جس میں تفاوت نہیں ہو سکتا پس جبکہ دون فیو دین جنگی جہ و علم علم ہو جاتا ہو تفاوت نہیں ہو سکتا تو ثابت ہو کہ علوم کا قوت و ضعف میں متفاوت ہونا بھی محال ہو اور اس تقدیر پر یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ حضرت موسیٰ کا اسم الہی یہ مطلب تھا کہ وہ علم میں فرید قوت حاصل ہو جائے لیکن واجب تھا کہ یہ قول حبیب بن حضرت ابراہیم سے حکایت کی گئی ہو لیکن لیطعن قلبی پس او سمین تاویل کرنا ضروری ہو سیکو کہ طالب علمینیت کو لازم ہو کہ وہ کسی طمانینت حاصل نہ ہو اور جو کسی طمانینت حاصل نہ ہوگی تو وہ کسی علم ہی حاصل نہ ہوگا اسلیو کہ علم کا بدون طمانینت جزم ہونا بالافتاق محال ہو اور یہ کہ اسکی تاویل واجب ہوئی تو اسکی ساتھ ساتھ لال کرنا ساقط ہو گیا۔ اور امام رازی کا یہ اعتراض کئی وجوہ سے مردود ہو۔

(۱) علم و یقین کے یہ مرتب کثیر ہیں جن میں انہی درجہ جلا و یدریات کا ہو اور آخری درجہ اخفای نظریات کا۔

اور او سمین باعتبار جلا و خفا درجات مختلفہ کا موجود ہونا قابل انکار نہیں ہے۔

(۲) علم کو درجات میں محض قوت و ضعف کی وجہ سے تفاوت ہوتا ہو اور جن فیو کو کہ امام رازی فی حصول علم کے یہ ذکر کیا ہے وہ باعتبار قوت و ضعف ہی درجات متفاوتہ پر مشتمل ہیں پس نفس علم کو افراد میں اگرچہ حتمال نقیض کا موجود نہ ہونا مشترک ہوتا ہے لیکن باوجود اسکی بھی اسکا افراد باعتبار قوت و ضعف مختلف ہوتے ہیں اور امام رازی فی نفسی تفاوت کے یہ جو چیزیں لکری ہیں وہ اقبیل مصادر ہیں

(۳) اگر علم کا متفاوت ہونا فرض نہ کیا جائے گا تو اتحاد ہمت کے ایمان کا ایمان انبیا علیہم السلام کو مساوی ہونا لازم آئے گا جس کا باطل ہونا اجماعی ہے۔

(۴) اگر افراد یقین میں تفاوت نہ ہوتا تو جناب امیر المؤمنین علیہ السلام کا یہ ارشاد و کشف الخطاء لما اردت یقیناً صحیح نہ ہوتا لیکن حضرت کو ارشاد کا صحیح نہ ہونا باطل ہو لہذا علم و یقین کا قابل تفاوت ہونا بھی باطل ہوگا۔

اسی طرح آیہ شریفہ و اذا تلیم علیہم ایاتنا زادھم ایماناً بھی علم کے متفاوت ہونے پر شاہد عدل ہے۔

(۵) بعض علوم کا بعض شہادت سے زائل ہو جانا اور بعض آخر کا زائل نہ ہونا اور دونوں مرتبوں میں

درجات مختلفہ کا موجود ہونا عقلا کے نزدیک مسلم ہے۔

(۶) علامہ تفتازانی کی شرح مقاصد سے ظاہر ہوتا ہے کہ ایمان کا زائد و ناقص ہونا اشاعرہ و معتزلہ اور امام شافعی اور بہت سے علماء کا مذہب ہے۔ اور خود علامہ مذکور نے بھی اسی مذہب اختیار کیا ہے اور اوپر قول حضرت ابراہیم علیہ السلام و لکن لیطمئن قلبی وغیرہ کے ساتھ استدلال کیا ہے۔ اور صاحب موقف نے بھی اسی مضمون کی تصریح فرمائی ہے۔

وجہ سوّم۔ یہ کہ اگر یہ بھی تسلیم کر لیا جائے کہ حضرت موسیٰ نے رویت باری تعالیٰ کا جو سوال کیا وہ اس امر کے منافی ہے کہ حضرت کو اوس (رویت) کے محال ہونا علم جمل ہو۔ لیکن کیونکہ نہیں جانتے ہیں کہ حضرت موسیٰ کو اوس (رویت) کا محال ہونا معلوم نہ ہو کیونکہ ہمارے نزدیک حق تعالیٰ کی مقدس ذات اور اوس کے صفات کی معرفت ایسے واجب ہے کہ اوس کے ذریعہ سے حق تعالیٰ کی عدالت و حکمت کا علم جمل ہو جائے۔ اور یہ کہ وہ کسی قبیح فعل کو صادر نہیں کرتا اور ظاہر ہے کہ یہ مطلب اس امر پر موقوف نہیں ہے کہ رویت واجب تعالیٰ کے محال ہونا علم ہی جمل ہو اور اس صوت میں عقل کے نزدیک جائز ہو گا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام پر اس مطلب کا جمل کرنا واجب نہ ہو۔ اور اشاعرہ کے مذہب کی بنا پر حق تعالیٰ کی ذات و صفات کی معرفت نقلی ہے پس ممکن ہے کہ حضرت موسیٰ کی شریعت میں اس امر کی معرفت کہ حق تعالیٰ کی رویت محال ہے واجب نہ ہو اس صوت میں جائز ہو گا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو رویت باری تعالیٰ محال ہونے کا علم جمل نہ ہو۔ اور اس تقریر پر صاحب موقف وغیرہ سے یہ اعتراض منقول ہوا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام ایسے برگزیدہ نبی کے جاہل ہونا التزام کرنا اور یہ کہ ذکوہ حق تعالیٰ کے صفات ثبوتیہ اور سلبیہ کا علم نہ تھا اور آحاد معتزلہ و راون لوگوں کے لیے جنہوں نے علم کلام کی بعض مسائل کو جمل کیا ہے عالم فرض کرنا اور یہ کہ ذکوہ حق تعالیٰ کے جملہ صفات کی معرفت جمل ہی ایسی بدعتِ ثنیہ ہے جس کا کوئی عاقل مرتکب نہیں ہو سکتا۔

اور یہ اعتراض ضعیف ہے ایسے کہ کسی قسم کا الزام اشاعرہ پر بھی عائد ہوتا ہے کیونکہ وہ جتنے ہیں کہ

حق تعالیٰ سے یہ انکار شدیدی اسی لیے صادر ہوا ہے کہ حضرت موسیٰؑ نے اسکی رویت کا دنیا میں سوال کیا تھا اور یہ کہ و نکو واجب تعالیٰ کی رویت بطریق مقابلہ و جہت حاصل ہو جائے حالانکہ حق تعالیٰ کی رویت دنیا میں اور وہ بھی بطریق مقابلہ و جہت ممکن ہے البتہ حق تعالیٰ کی رویت آخرت میں بوجہ جہت و مقابلہ جائز ہے۔ اور اشاعرہ کے اس کلام سے لازم آتا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام ایسے نبی برگزیدہ جاہل ہوں اور و نکو حق تعالیٰ کے صفات ثبوتیہ و سلبیہ کا علم حاصل نہ ہو اور احاد اشاعرہ اور وہ لوگ جنہوں نے علم کلام کے بعض مسائل کی معرفت حاصل کی ہو عالم ہوں اور حق تعالیٰ کے صفات ثبوتیہ و سلبیہ کو جانتے ہوں البتہ ایسا عقیدہ بدعت شیعہ اور طریقہ نامرضیہ ہو سکتا ہے جسکو کوئی عاقل اختیار نہیں کر سکتا۔ پس اشاعرہ کی طرف سے اس تقریر کا جواب تجویز کیا جائے گا وہی جواب مقررہ کی طرف سے ہی تجویز کیا جائیگا۔

وجہ چہارم۔ یہ کہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ معرفت مذکورہ حضرت موسیٰؑ پر واجب تھی لکن اس (معرفت مذکورہ) کا حضرت موسیٰؑ کے لیے حاصل ہونا اصول اشاعرہ کی بنا پر لازم نہیں ہے اس لیے کہ جمہور اشاعرہ نے نصیحت صغیرہ کو ازراہ سہو و نسیان اور خصوصاً امام الحرمین نے دیدہ و دانستہ ہی انبیاء علیہم السلام پر تجویز کیا ہے۔ اس تقدیر پر ممکن ہو گا کہ حضرت موسیٰؑ کے لیے معرفت مذکورہ حاصل نہ کرنا نصیحت صغیرہ میں داخل ہو جسکے وہ ازراہ سہو و نسیان یا دیدہ و دانستہ فراموش ہو گئے ہوں۔ اور اس قتال کا قرینہ خود حضرت موسیٰؑ کا یہ قول قرار دیا جاسکتا ہرقت الیاء وانا اول المومنین۔ پس تا وقتیکہ یہ قتال بطرف نہ ہو گا اور وقت تک دلیل مذکور مستقیم نہ ہوگی۔

دوسری دلیل کہ واجب تعالیٰ نے آیت شریفہ فان استقر مکانہ فسوف توفانی میں اپنی رویت کو استقر اجیل پر معلق کیا ہے اور استقر اجیل امر ممکن ہے اور چیز کہ ممکن پر معلق ہوتی ہے اسکا ممکن ہونا بھی ضروری ہے لہذا واجب تعالیٰ کی رویت بھی ممکن ہوگی۔

اور یہ دلیل بھی بالکل ضعیف ہے۔ ایسے کہ استقر اجیل اگرچہ باعتبار ذات ممکن ہے لکن دیگر امور کی وجہ سے ممکن ہے اور خود رویت واجب تعالیٰ بھی اسی لیے ممکن ہے کہ وہ ہم یا جسانی اور صاحب جہت

اشاعرہ کی دوسری دلیل

اور مکانی ہونے کو مستلزم ہے پس مستقر اجیل اور رویت باری تعالیٰ دو نون متنع بالغیر قرار پائیں گے۔ اور اس صورت میں ایک کا دوسرے پر معلق کرنا جائز ہوگا بلکہ متنع بالذات کا متنع بالغیر پر معلق کرنا بھی صحیح ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ حکماء کے نزدیک عقل اول کا معدوم ہونا واجب تعالیٰ کے معدوم ہونے کو مستلزم ہے اور مستقر اجیل کے متنع بالغیر ہونے کی کئی امروں کے ساتھ شرح ہو سکتی ہے۔

(۱) یہ کہ حق تعالیٰ نے حضرت موسیٰؑ کے جواب میں فرمایا ہے لن ترانی جسکے معنی ہیں کہ تم مجھ کو ہرگز نہیں دیکھو گے۔ اور اس میں شک نہیں ہے کہ کلام واجب تعالیٰ کا دروغ ہونا باتفاق عقلا محال ہے لہذا اس قول کے بعد وہ (استقر اجیل) متنع ہوگا۔ اگر اس مقام پر یہ کہا جائے کہ کلمہ لن کا تائید کرنا مستعمل ہونا مسلم نہیں ہے لہذا اس کلام سے رویت اخرویہ کا متنع ہونا ثابت نہ ہوگا۔ تو اس کا جواب یہ دیا جائیگا کہ حضرت موسیٰؑ نے جس رویت کا سوال کیا تھا اور حق تعالیٰ نے اس کو مستقر اجیل پر معلق فرمایا تھا وہ رویت نبویہ تھی۔ لہذا اگر اشاعرہ کی دلیل مذکور کا تمام ہونا فرض کیا جائے تو اس سے رویت نبویہ ہی کا امکان ثابت ہوگا اور ہم کو اسی رویت کے محال ہونے کا ثابت کرنا مقصود ہے جس کا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے سوال کیا تھا۔

(۲) یہ کہ حق تعالیٰ کو پہلے سے پہلا کا وقت تجلی پارہ پارہ ہو جانا معلوم تھا اور چونکہ علم خدا کا مبالغہ واقع ہونا محال ہے لہذا پہلا کا وقت تجلی مستقر رہنا محال ہوگا۔

(۳) یہ کہ حق تعالیٰ نے پہلا کا وقت تجلی پارہ پارہ کرنے کا ارادہ کیا تھا اور چونکہ کسی مقدور کا ارادہ کے موافق صادر نہ ہونا محال ہے لہذا پہلا کا پارہ پارہ نہ ہونا محال ہوگا۔ اور مستقر اجیل کا متنع بالغیر ہونا ثابت ہوگا۔

تنبیہ۔ اشاعرہ نے محض اسی دعوے پر اکتفا نہیں کیا کہ رویت واجب تعالیٰ ممکن ہے بلکہ اوپر ترقی یہ کی کہ بعض آیات متشابہ کی وجہ سے وقوع رویت کے بھی قائل ہو گئے اور اوپر اولہ قائم کیے۔ حالانکہ وہ (وقوع رویت) بہت سی عقلی و نقلی دلیلوں کے مخالف ہے۔ اس تمام پارے کے نقلی اولہ کا بیان کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے جبکہ وجہ سے اشاعرہ

دفعہ رویت کے قائل ہو گئے ہیں اور وہ کئی ہیں۔

پہلی دلیل۔ یہ کہ حق تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے۔

وجوه لومعذنا ضرة الى ربها } کچھ چہرے تو اس دن چمکتے ہوں گے اپنے پروردگار کی
ناظرہ ۸۔ پارہ ۲۹ سورہ قیلمہ } طرف دیکھتے ہوں گے۔

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ کی رویت واقع ہوگی۔

امام فخر الدین رازی نہایت العقول میں دفعہ رویت پر اس آیت سے اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ لغت میں اگرچہ نظر کے کئی معنی ہیں لیکن امت نے اس امر پر اتفاق کیا ہے کہ یہاں تین معنوں میں سے ایک معنی مراد ہیں۔ اول رویت۔ دوسرے انتظار تیسرے حدیث چشم کو اس چیز کی طرف حرکت دینا جس کو دیکھنا چاہتا ہے۔ آخر کے دونوں معنی تو باطل ہیں لہذا ضرور ہوا کہ اس مقام پر پہلے معنی (رویت) مراد لیے جائیں۔ اور یہی مطلوب ہے۔

ہمارا یہ کہنا کہ امت نے اس پر اتفاق کیا ہے کہ نظر کے تین معنوں میں سے ایک معنی یہاں مراد ہیں سلیبی کہ جو لوگ رویت کو ثابت کرتے ہیں وہ تو اس مقام پر نظر سے رویت ہی کو مراد لیتے ہیں۔ اور جو (رویت) کی نفی کرتے ہیں وہ کبھی تو یہ کہتے ہیں کہ نظر سے حدیث چشم کو مرنی کی طرف حرکت دینا مراد ہے۔ لیکن یہ معنی خداوند عالم کے بارہ میں صحیح نہیں ہیں اس لیے وہ معنی مراد لینے چاہئیں جو اس کے بارہ میں صحیح ہو سکتے ہوں۔ لہذا اس معنی کی بنا پر یہ مراد ہوگی کہ وہ اپنے پروردگار کے ثواب کی طرف ناظر ہونگے۔ اور کبھی نظر سے انتظار مراد لیتے ہیں۔ اور امت میں کوئی شخص بھی ایسا نہیں ہے جو اس آیت میں ان تینوں معنوں کے علاوہ کوئی اور معنی مراد لیتا ہو۔

اور ہمارا یہ کہنا کہ نظر سے انتظار مراد نہیں ہو سکتا اس کی کئی وجہیں ہیں۔

(۱) جب نظر کا لفظ الٰہی سے متصل ہو تو لغت میں اس کے معنی انتظار کے نہیں آتے۔

(۲) یہ کہ انتظار شے متجدد کا ہوتا ہے اور یہ خداوند عالم کے بارہ میں محال ہے۔

(۳) یہ کہ آیت ترغیب کے مقام پر ہے اور انتظار غم کو شامل ہوتا ہے اور اس میں اس امر کی

صلاحیت نہیں ہوتی کہ اوس میں رغبت کی جائے۔

اور ہمارا یہ کہنا کہ نظر سے حلقہ چشم کو گردش دینا مراد نہیں ہو سکتا اسکی وجہ یہ ہے کہ اس معنی کی بنا پر جسکی طرف نظر کیجائے وہ جہت میں ہو۔ اور اس مقام پر خدا کی طرف نظر کرنے میں کلام ہے اور وہ کسی جہت میں نہیں ہے پس ان دونوں کو نکالنا باطل ہونا ثابت ہو گیا اور لازم ہوا کہ اس آیت میں نظر سے رویت ہی مراد ہو جو مطلوب ہے۔ اور یہ دلیل کئی وجہوں سے ضعیف ہے۔

پہلی وجہ۔ یہ کہ اگر اس آیت میں نظر سے رویت مراد ہوگی تو خداوند عالم کے کلام میں کذب و دروغ لازم آئیگا۔ اور اس مطلب کی نفی بالکل توضیح یہ ہے کہ جس چیز کو مخرج ہونا چاہیے اسکو مقدم کرنے سے کلام میں حصر ہو جائیگا تاہی پس کلام خداوند عالم الی دلبھا ناظرہ کے یہ معنی ہونگے کہ بالخصوص اپنے پروردگار ہی کی طرف ناظر ہوں اور دوسری کی طرف ناظر نہ ہوں۔ کیا تم نے خدا کے اس قول کو نہیں دیکھا۔

الی ربک یومئذ المستقر۔ پڑھا سورۃ قیامتہ کہ اوس دن تو قرآن یعنی جگہ تمہاری پروردگار ہی کے حضور میں ہے۔

الی ربک یومئذ المساق۔ کہ تیرے پروردگار کی طرف جانے کا وہی دن ہے۔

الا الی اللہ تصیر الامور۔ پڑھا سورۃ شوریٰ کہ آگاہ ہو کہ تمام امور کی بازگشت اللہ ہی کی طرف ہے۔

والیہ ترجعون۔ پڑھا سورۃ یس کہ تم سب کی بازگشت اوس کی طرف ہوگی۔

اس مقام پر تقدیم نے اختصاص کے معنوں پر کیونکہ دلالت کی حالانکہ وہ استقراء اشیا کی طرف نظر کریں گے

جنکا حصر نہیں ہو سکتا ایسے کہ حشر کے دن جملہ مخلوق کا اجتماع ہوگا ایسی صورت میں اہل حشر کا محض خداوند

عالم کی طرف نظر کرنا اور باقی حاضرین کی طرف نظر نہ کرنا معقول نہیں ہو سکتا۔ اور خاصی بیضاوی نے

جو اس آیت شریفہ کی تاویل میں فرمایا ہے کہ یومئذ میں یوم کے بعض اوقات مراد ہیں جن میں منہجین کی

یہ حق تعالیٰ کی طرف نظر کرنا مطلوب ہوگا۔ اور کمال اتفریق کی وجہ سے غیر خدا کی طرف نظر نہ کریں گے

وہ خلاف ظاہر اور خالی از تکلف نہیں ہے۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر یومئذ میں یوم سے نقطہ بعض

اوقات مراد لیے جائیں گے تو لازم آئیگا کہ نصرتہ لنعیم (نعمت کی تازگی) بھی جو آیت شریفہ

تعرف فی وجہہم نصرتہ النعیم۔ پڑھا سورۃ طہ کہ ہر نعمت ہمارے نعم کی تازگی ہو جائے لوگے۔

میں مذکور ہے بعض اوقات یوم کے ساتھ مخصوص ہو اور اس تقدیر پر ضرور ہوگا کہ قول باری تعالیٰ۔

وَوَجَّهَ لِيَوْمَئِذٍ الْبَاسِرَةَ كَظَنِّ اَنْ يَّفْعَلَ لَهَا فَاَقْرَبُ۔ پانچ سورہ قیامہ } ہونگے کہ کمر توڑنے والی مصیبت ہم پر پڑے گی۔

میں بھی یوم کے بعض اوقات ہی مراد لیے جائیں گی کہ مقتضای تقابل ہی حالانکہ اسکا باطل ہونا متفق علیہ ہے۔
دوسری وجہ۔ یہ کہ آیہ شریفہ میں نظر سے رویت کا مراد ہونا جائز نہیں جیسا کہ عنقریب ظاہر ہوگا۔
اور قبل ازین مذکور ہو چکا ہے کہ رویت واجب تعالیٰ بدلیل عقل و نقل محال ہے۔

تیسری وجہ۔ یہ کہ اگر آیہ شریفہ میں نظر سے رویت مراد ہوگی تو آیہ شریفہ کے اول و آخر میں مقابلہ باقی نہ رہیگا۔ ایسے کہ اگر اول آیت میں رویت مراد ہوگی تو آخر آیت میں اوسی (رویت) کی نفی مذکور ہوتی اور حق تعالیٰ و وجَّهَ لِيَوْمَئِذٍ الْبَاسِرَةَ غیلرنا خطرۃ الی دلجا ارشاد فرماتا۔ حالانکہ حق تعالیٰ نے ایسا نہیں فرمایا بلکہ یظن ان یفعل بھا فَاَقْرَبُ ارشاد فرمایا۔ حسین حق تعالیٰ نے کفار کے خوف زدہ ہونیکو بیان فرمایا ہے اور رویت سے اذن کے منوع ہونیکو ذکر نہیں فرمایا اس صورت میں مراعات تشاکل اسی امر کو مقتضی ہے کہ جس طرح کفار کے لیے خوف عذاب کو ذکر فرمایا ہے اوسی طرح مومنین کے لیے انتظار ثواب کو ذکر فرمائے اور صفت تشاکل کی مراعات اگرچہ لازم نہیں ہے لیکن کلام واجب تعالیٰ کا ایسے معنی پر محمول کرنا جس سے تشاکل بھی محال ہو اس سے ہمیں بہتر ہے کہ ایسے معنی پر محمول کیا جائے جس سے صیفت فوت ہو جائے۔

چوتھی وجہ۔ یہ کہ یہ استدلال اہل وقت درست ہو سکتا ہے جب یہ ثابت ہو جائے کہ لغت میں لفظ نظر سے رویت ہی کے معنی مراد ہوتے ہیں پس جب تک یہ امر ثابت نہ ہوگا استدلال تمام نہ ہوگا اور قدر مسلم اسی قدر ہے کہ نظر سے طلب رویت اور طلب رویت کے لیے حدیث چشم کو گردش و نیامان ہونا ہی اور یہ معنی رویت کے ساتھ بھی متفق ہو سکتا ہیں اور بدین رویت ہی پس نظر رویت سے عاقل کی اور سپر کنی امورات کی

۵۔ کیونکہ جن لوگوں کے چہرے اور اس ہونگے اوکی مصیبت دائمی یا طولانی ہوگی اس لیے کہ وہ کفار یا فاسق لوگ ہوں گے پس اول کی مصیبت کا وہ بعض اوقات کے ساتھ مخصوص کرنا کسی طرح درست نہیں ہو سکتا ۱۲

(۱) خداوند عالم کا یہ قول ہے

وَتَرَاهُمْ يُنْظَرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ - پ سودہ اعراف
اور تم ان کو دیکھتے ہو کہ وہ تمہاری طرف نظر کر رہے ہیں۔
حالانکہ وہ نہیں دیکھتے۔

جس میں عدم البصار کو حالت نظر میں ثابت کیا ہے اور جو ام کہ منفی ہوتا ہے وہ مثبت کے علاوہ ہوتا ہے۔
لہذا وہ (نظر) البصار کے علاوہ ہوگی۔ اور امام رازی نے اس کے رد میں بیان کیا ہے کہ آیات کا مراد
اصنام (بت) ہیں اور جس طرح ان کی شان سے رویت اور عدم البصار نہیں ہے اسی طرح ان کی شان سے
حد قہ چشم کی گردش بھی نہیں ہے۔ پس ضرور ہو کہ دونوں تقدیروں پر مجاز کا ارتباب کیا جائے۔
اور امام رازی کی اس تقریر کے جواب میں کہہ سکتے ہیں کہ اگرچہ اصنام کے متعلق رویت اور نظر دونوں
استعمال کرنا صحیح نہیں ہے مگر باوجود اسکے یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ ہم قول خدا۔

وَتَرَاهُمْ يُنْظَرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ کہ اور تم دیکھو کہ وہ تمہاری طرف نظر کر رہے ہیں حالانکہ وہ نہیں دیکھتے
اور اپنے قول۔

وَتَرَاهُمْ يُدْرِكُونَ وَيُبْصِرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُنْظَرُونَ کہ تم ان کو دیکھتے ہو کہ وہ تم کو دیکھتے ہیں حالانکہ وہ نظر نہیں کرتے
میں فرق پاتے ہیں باین معنی کہ اول شخص ہے اور دوم فصیح ہے۔ پس اگر رویت و نظر کے ایک ہی
معنی ہوتے تو یہ فرق نہ ہو سکتا۔ اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ آیت شریفہ و تَرَاهُمْ اذ میں متعلق رویت
و حقیقت گردش چشم ہے اور رویت و البصار دونوں بالاتفاق امر مغضی ہیں۔ پس اگر لفظ نظر اس
آیت شریفہ میں گردش چشم پر محمول کیا جائیگا تو لازم آئے گا کہ وہ (نظر) حقیقت متعلق رویت ہو۔

اور اگر نظر سے رویت مراد لیا جائیگی تو نظر کا متعلق رویت ہونا حقیقت ثابت نہ ہوگا اس لیے کہ وہ
(رویت) حقیقت مرقی نہیں ہے۔ اسی طرح نظر کے عام اور رویت کے خاص ہونے پر یہ امر بھی
دلالت کرتا ہے کہ اہل زبان کے نزدیک نظر کا ثابت کرنا اور رویت کا نفی کرنا جائز ہو چنانچہ یہ بھی
نظرت الی الہلال فلم ادرہ۔ { میں نے ہلال کی طرف نظر کی اور اس کو نہیں دیکھا۔
پس اگر رویت و نظر کے ایک ہی معنی ہوتے تو یہ قول صحیح نہ ہوتا۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ ہم جماعت کو

دیکھتے ہیں کہ وہ ہلال کی طرف نظر کرتی ہے حالانکہ ہم اس (جماعت) کی رویت کو نہیں دیکھ سکتے اور ظاہر ہے کہ جس چیز کو ہم دیکھتے ہیں وہ اس چیز کے ضرور مغائر ہے جسے ہم نہیں دیکھتے۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ اہل زبان کے نزدیک یہ کہنا کہ ماذلت النظر الی زید حتی رایتہ کمنہ صیح پس اگر رویت و نظر کے ایک ہی معنی ہوتے تو قول مذکور صحیح نہ ہوتا اس لیے کہ کسی شے اور اس (شے) کی غایت میں مغائرت ہوتی ہے۔ اسی طرح یہ کہنا کہ۔

نظرت الی زید فلم ارجعہ۔ کہ میں نے زید کی طرف نظر کیا اور اس کا چہرہ نہ دیکھا۔ یا کسی سے یہ کہتے کہ۔

انظر الی زید حتی تری وجہہ۔ کہ تم زید کی طرف نظر کرو تا اینکه اس کے چہرہ کو دیکھ لو۔ حتماً صحیح ہے۔ پس اگر رویت و نظر کے ایک ہی معنی ہوتے تو ایسا کہنا صحیح نہ ہوتا۔ ان سب کے علاوہ یہ ہے کہ نظر کا اقسام کثیرہ کی طرف منقسم ہونا قابل انکار نہیں ہے جیسے نظر رضایا نظر غضب وغیرہ اسی لیے نابغہ و بیانی کے اس شعر میں بھی نظر کا نظر مرض اور غیر مرض کی طرف منقسم ہونا مذکور ہے

نظرت الیک بحاجة لم تقضها نظر المرض الی وجہ العود
اور رویت کا تقسیم کرنا صحیح نہیں ہے اس لیے کہ نفس ویت میں اختلاف نہیں ہوتا اور بعض شاعرہ فرجوسیان کیا ہے کہ شعر
نظرت الی من حسن الله وجهہ فیما نظرت کادت علی وامق تقضی

نظر بمعنی رویت ہے خالی از مناقشہ نہیں ہے اس لیے کہ اس شعر میں نظر سے حد قہ چشم کا گردش و بنا او اس سے رویت محبوب کا قصد کرنا متحمل ہے اور ظاہر ہے کہ بعد نظر اگر رویت محبوب بھی حاصل ہو جائے تو محب کے نزدیک وہ تمام چیزوں میں زائد لذید ہوگی۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ لفظ نظر کا حد قہ چشم کی گردش میں سبیل حقیقت متعل ہونا قابل انکار نہیں ہے جس کے بعض شواہد مذکور ہو چکے ہیں۔ اب اگر اس کا معنی رویت میں بھی سبیل حقیقت متعل ہو تا کہیم کیا جائیگا تو اشتراک لفظی لازم آئے گا جس سے مجاہد کا ہتر ہونا اپنے مقام پر ثابت ہو چکا ہے۔ اور اہل اصول کا یہ قول کہ الاصل فی الاستعمال حقیقتہ

۱۔ اور شہادہ کی طرف ایسی جگہ کے ساتھ نظر کی کہ اس کو دیکھ نہیں کیا جائے کہ یہاں پر عبادت کے نزدیک صرف نظر کرنا ہوتا ہے ۲۔ غایت حال میں متعلق ہونا

اوس مقام کے ساتھ مخصوص ہے جبکہ لفظ کے لیے کوئی معنی حقیقی معلوم نہ ہو اور وہ (لفظ) کسی معنی میں استعمال کیا جائے۔ اب اگر لفظ نظر کا کسی مقام پر معنی رویت میں متعمل ہونا فرض کیا جائیگا تو اسکا بجا ہونا محال کلام نہ ہو گا ولا نزاع فیہ۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر لفظ نظر کا معنی رویت میں بسبب حقیقت متعمل ہونا بھی تسلیم کر لیا جائے تو اس میں شبہ نہیں ہے کہ وہ (لفظ نظر) انتظار اور حدتہ چشم کے گردش دینے میں بھی متعمل ہے پس آیہ شریفہ میں طرح کہ نظر کا معنی رویت میں متعمل ہونا محال ہو گا اور سطح معنی انتظار اور گردش چشم میں متعمل ہونے کا بھی احتمال ہے واذ اجاء الاحتمال البطل الاستدلال اور بعض شاعر کا یہ فرمانا کہ جب لفظ نظر سے معنی انتظار مراد لیے جاتے ہیں تو اس کے ساتھ کلمہ الی کا استعمال نہیں کیا جاتا صحیح نہیں ہے اس لیے کہ خلیل بن احمد سے منقول ہوا ہے کہ نظرت الی فلان کے معنی میں انتظار تہ۔ اور ابن عباس سے منقول ہوا ہے ان العرب یقولون انما النظر الی اللہ لہ الی فلان بلکہ لفظ نظر کا معنی انتظار میں بکثرت استعمال ہوا ہے ایسے مقام پر بعض اشعار کا ذکر ناقص میں مصلحت ہے۔

(۱) کیت بن زید سدی ۵

وشعث ینظرون الی ہلال کما انظر الظما عیا الغمامہ

(۲) جمیل ۵

انی الیک لما وعدت لناظر نظر الفقید الی الغنی المومر

(۳) حسان بن ثابت ۵

وجوہ ناظرات یوم بدر الی الرحمن تنظروا القلاھا

(۴) شاعر کتاب ۵

دیوم بذی قار رأیت وجوہہم الی الموت من وقع السیوف ناظر

(۵) شاعر کتاب ۵

کل الاحبۃ ینظرون سجالہ نظر الحجیم الی طلوع ہلال

۱۵ جبکہ احتمال آتا ہے تو استدلال باطل ہو جاتا ہے ۱۲

اور امام رازی نے اس تقریر پر کتنی اعتراض کیے ہیں۔

(۱) یہ کہ لفظ نظر جو حرف الی کے ساتھ مقرون ہوتا ہے اس کے حقیقی معنی آئینہ سے دیکھنے کے ہیں۔ اب اگر اوس (نظر) کا معنی انتظار میں بھی جتنی ہونا فرض کیا جائیگا تو اشتراک لفظی لازم آئیگا لہذا اس کا معنی انتظار میں مجاز ہونا معین ہوا۔

اور یہ اعتراض ضعیف ہے۔ اس لیے کہ لفظ نظر کا معنی انتظار میں متعل ہونا اہل زبان کی شہادت سے ثابت ہو چکا ہے لہذا اگر اوس (لفظ نظر) کا معنی رویت میں جتنی ہونا بھی فرض کیا جائیگا تو قباحت اشتراک لازم آئیگی۔ لہذا نظر کا معنی رویت میں جتنی ہونا صحیح نہ ہوگا۔ اور اگر اس کا معنی رویت میں جتنی ہونا بھی تسلیم کر لیا جائے تو ثبوت اشتراک کا سبب یہی ہوگا کہ نظر کا معنی رویت میں جتنی ہونا تسلیم کر لیا گیا ہے اور اس کا سبب یہ امر نہ ہوگا کہ لفظ نظر جبکہ کلہ الے کے ساتھ مقرون ہوتا ہے تو وہ معنی انتظار میں حقیقت ہوتا ہے۔ اور اس مقام پر یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ لفظ نظر کا اشتراک ہونا بالاتفاق ثابت ہو پس جو زکوٰۃ اوس (اشتراک) سے بعض افراد کو خارج کرنا چاہیں ان کے لیے کسی دلیل معقول کا بہم پہنچانا لازم ہوگا۔ (۲) یہ کہ جب دو لفظوں کا ایک ہی فائدہ فرض کیا جائے تو جو حرف کہ اوں دو نوں میں ایک لفظ کو ساتھ مقرون ہونے کی قابلیت رکھتا ہے وہ دوسرے لفظ کے ساتھ مقرون ہونے کی قابلیت بھی ضرور رکھتا ہے جیسا کہ بحث امامت میں اس مقام پر ثابت کیا گیا ہے جہاں لفظ اولی کے ہم معنی مولے ہونے نہ ہونے سے بحث کی گئی ہے لکن لفظ نظر و انتظار میں یہ قاعدہ جاری نہیں ہوتا اس لیے کہ لفظ نظر میں نظرت الیہ کہنا صحیح ہے اور لفظ انتظار میں انتظارت الیہ کہنا صحیح نہیں ہے۔ اسی طرح لفظ انتظار میں انتظارت کہنا صحیح ہے اور لفظ نظر میں نظرت کہنا صحیح نہیں ہے۔ لہذا لفظ نظر و انتظار کا باہم تباہ ہونا ثابت ہوگا۔

اور امام رازی نے بحث امامت میں بیان کیا ہے کہ وضع نے فقط اوں الفاظ مفردہ کی وضع میں تصر کیا ہے جبکہ معانی مفردہ کے لیے وضع کیا ہے لکن جبکہ بعض الفاظ میں بعض الفاظ منضم کی جاتی ہیں تو ہمیں وضع کی طرف سے کسی قسم کا تصرف نہیں ہوتا بلکہ بعض الفاظ کا بعض آخر کی طرف منضم ہونے کی صحت اور عدم صحت

معیار عقلی ہوتا ہے مثلاً جبکہ انسان حیوان کہا جاتا ہے تو لفظ انسان سے حقیقت مخصوصہ کا مستفاد ہونا اور لفظ حیوان سے دوسری حقیقت مخصوصہ کا مستفاد ہونا اگرچہ جن کے سبب سے ہوتا ہے لیکن حیوان کا انسان کی طرف منسوب ہونا فقط عقل کے ذریعہ سے صحیح ہوتا ہے اور وضع کو ہمیں کسی قسم کا دخل نہیں ہوتا اور امام رازی کا یہ اعتراض بھی ضعیف ہے۔ ایسے کہ بعض الفاظ کے ساتھ بعض الفاظ کے مقرون ہونیکا صحیح ہونا یا نہ ہونا عوارض الفاظ میں داخل ہے اور دوسکا عوارض معانی میں شمار کرنا خطا ہے۔

اس تقدیر پر مگر ہوگا کہ لفظ انتظار کے عوارض میں ایسے امور داخل ہوں جو لفظ نظر کے عوارض میں چکا ہم معنی انتظار ہونا مفروض ہے داخل نہ ہوں۔ اسی طرح یہ بھی ممکن ہوگا کہ لفظ نظر کے عوارض میں ایسی چیزیں داخل ہوں جو لفظ انتظار کے عوارض میں داخل نہ ہوں ایسے کہ ان دونوں (نظر و انتظار) میں تغایر لفظی موجود ہے۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ امام رازی نے جو قاعدہ بیان کیا ہے وہ بہت سی الفاظ کے ساتھ منقوض ہے مثلاً لفظ دعا اور لفظ صلوة کے اگرچہ ایک ہی معنی ہیں لیکن لفظ صلوة کے ساتھ حرف علی کا اور لفظ دعا کے ساتھ حرف لام کا استعمال کرنا ضروری ہے اور اگر دونوں لفظوں میں علی یا لام کا استعمال کیا جائیگا تو دونوں کا فائدہ ایک نہ رہے گا۔ اسی لیے کہا جاتا ہے صلی علیہ او دعا لہ۔ اب اگر دعا علیہ اور صلی لہ یا صلے علیہ اور دعا علیہ یا صلے لہ دعا لہ کہا جائیگا تو معنی مقصود باقی نہ رہیں گے۔ ایسے کہ دعا علیہ کے معنی ہیں اس کے لیے بد دعا کی اور دعا لہ کے معنی ہیں اس کے لیے بد دعا خیر کی۔ اور صلی لہ کے معنی ہیں اس کے لیے نماز پڑھی۔ اور صلی علیہ کے معنی ہیں اس کے لیے دعا خیر کی۔

اسی طرح لفظ علم و معرفت کے مرادف (ہم معنی) ہونیکا جناب شیخ رضی علیہ الرحمہ نے تصریح فرماتی ہے۔ حالانکہ لفظ علم کا دو مضمولوں کی طرف تعدیہ ہوتا ہے اور لفظ معرفت ایسا نہیں ہے۔ اسی طرح بصیر و نظر و ذہنیت میں بھی ایسی زبان تفرقہ کرتے ہیں ایسے کہ وہ بصیرتی کہتے ہیں اور نظری یا راہی بنی نہیں۔ اسی طرح نظر الیہ کہتے ہیں اور بصیر الیہ یا راہی الیہ نہیں کہتے اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر امام رازی تقریر کا تمام ہونا فرض کیا جائے تو لازم آئیگا کہ جس طرح رأیتہ کو صحیح ہے اسی طرح اس کے معنی ہیں نظر تہ کو صحیح ہو حالانکہ اسکے باطل ہونیکا انہوں نے اپنے اس کلام میں تصریح کی ہے۔ اسی طرح

امام رازی کے بیان کی بنا پر لازم آتا ہے کہ جس طرح انک عالم کو صحیح ہے اسی طرح ان انت عالم کو صحیح بھی صحیح ہو اسی طرح جس مقام پر کہ لفظ الا اور لفظ غیر کا ہم معنی ہونا تسلیم کیا گیا ہے وہاں پر دونوں لفظوں کا استعمال کرنا جائز ہو پس لازم آتیگا کہ جس طرح جاء فی غیر زید صحیح ہے اسی طرح جاء فی الا زید کو صحیح بھی صحیح ہو۔ اور جس طرح کہ ہندی درہم غیر حید کو صحیح ہے اسی طرح ہندی درہم الا حید کو صحیح بھی صحیح ہو حالانکہ مذکور بالا مثالوں میں کلمہ الا کے صحیح نہ ہونے کی صاحب مغنی نے تصریح کی ہے (سم) یہ کہ اشعار سے جو استدلال کیا گیا ہے وہ تمام نہیں ہے اسلیے کہ قول شاعر و شعث اونی تشنہ او نون کے نظر کرنے سے وہ نظر مرد ہے جس کے ساتھ طع مقرون ہوتی ہے پس اسطرح گرد آلودہ لوگ بھی جو ہلال کی طرف نظر کرتے ہیں اس سے وہی نظر مرد ہے جو مقرون طبع ہوتی ہے پس اس شعر میں جو تشبیہ واقع ہوئی ہے اوس میں مقرون طبع ہونا جامع ہے اور نظر سے رویت ہی کے معنی مراد ہیں۔

اور امام رازی کا یہ کلام بھی حدود وجہ کا ضعیف اور مغالطہ پر مشتمل ہے اسلیے کہ وہ خود اس امر کا استرا کر چکے ہیں کہ نظر بمعنی رویت کا تعدیہ غیب سے نہیں ہوتا۔ حالانکہ شعر مذکور میں لفظ نظر کا تعدیہ غیب سے ہوا ہے اس تقدیر پر لفظ نظر سے معنی رویت کا مرد لینا کیونکر صحیح ہوگا۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر شعر مذکور میں لفظ نظر سے معنی رویت مراد لیے جائیں گے تو لازم آتیگا کہ کلام مذکور مطابق واقع نہ ہو اسلیے کہ تشنہ اوٹ بارش کی طرف اوس وقت نظر کرتے ہیں جب تک کہ پانی برسانہ ہو اسی صوت میں نظر سے رویت کا مرد لینا کیونکر صحیح ہوگا حالانکہ بارش کا پانی برسنے سے پہلے قابل رویت نہیں ہوتا پس ضرور ہوگا کہ شعر مذکور میں لفظ نظر سے معنی نظر مراد لیے جائیں۔

اور امام رازی نے قول شاعرانی الیاء لما وعدت الی کے متعلق بیان کیا ہے کہ فقیر اگرچہ شخص موسر (مالدار) کے عطیہ کا انتظار کرتا ہے لیکن کہی او کو اسی نظر سے دیکھتا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ (فقیر) اس کے عطیہ کا امیدوار ہے۔ اس تقدیر پر یہ کہی ہوگا کہ شعر مذکور میں لفظ نظر سے رویت ہی کے معنی مراد ہوں پس نظر سے انتظار کے معنی کا مرد ہونا معین نہ ہوگا۔ اور امام رازی کا یہ کلام بھی حسالی از اشکال نہیں ہے اسلیے کہ شاعر نے اپنے قول نظر الفقیر الی الغنی الموسر میں فقیر کے نظر کر لینا

قاعدہ کلیہ بیان کیا ہے جو اس وقت تک تمام نہیں ہو سکتا جب تک کہ نظر سے معنی انتظار مراد نہ لیے جائیں
اس صورت میں اگر غنی کا کسی پردہ کے اندر یا بہت دور ہونا بھی فرض کیا جائے گا تب بھی قاعدہ مذکورہ
صحیح رہے گا اس لیے کہ معنی انتظار میں اس (غنی) کا فقیر کے سامنے موجود ہونا لازم نہیں ہے اور کلام میں
کسی حجاز کے التزام کو نیکی بھی ضرورت نہ ہوگی اور اگر شعر مذکور میں لفظ نظر سے معنی رویت مراد لیے جائیں گے
تو وہ صورت مفروضہ میں صحیح نہ ہونگے۔ اور امام رازی نے قول شاعر کل لاجہ نہ نظرون الیہ کے
بارہ میں تحریر فرمایا ہے کہ شاعر نے اس شعر میں بھی نظر سے معنی رویت ہی کو مراد لیا ہے اور یہ کہ اس نے
رویت سجال کو رویت حج کے ساتھ تشبیہی ہے اور اون دونوں کے ساتھ انسان کا لذت پانا وجہ ہے
اور امام رازی کا یہ قول بھی خالی از اشکال نہیں ہے بلکہ اس کا قبیل مغالطہ ہونا واضح ہے اس لیے کہ جملہ
اجبہ کی رویت کا سجال ممدوح سے متعلق ہونا بمعنی ہے۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ شعر مذکور میں لفظ نظر کا
بنفسہ تعدیہ ہوا ہے جس کے صحیح نہ ہونے کی خود امام رازی نے اپنی عبارت سابقہ میں تصریح کی ہے۔

اس کے علاوہ یہ ہے کہ کسی شخص کی مدح میں یہ کہنا ممدوح نہیں ہے کہ جملہ احباب اس کے عطیہ کو بچتے ہیں
بلکہ جملہ عقلاء کے نزدیک یہ کہنا اس کی مدح میں مقبول ہے کہ تمام احباب اس کے جوہر و انعام کا انتظار
کرتے ہیں اس کے علاوہ یہ ہے کہ ہلال کا طلوع کرنا اعتباری امر ہے جس سے رویت کا متعلق ہونا غیر
ہو۔ اور رویت کا شخص طلوع سے تعلق ہوتا ہے۔ اور اگر لفظ نظر سے معنی انتظار مراد لیے جائیں تو کسی قسم کی
خرابی پیش نہیں آتی۔ علاوہ بریں خود امام رازی کی بعض کتب سے منقول ہوا ہے کہ نظر بمعنی انتظار کہی نہیں
اور کہ یہی حرف الی کے ساتھ متعدی ہوتا ہے چنانچہ ان کی عبارت منقولہ خلاصہ ترجمہ مروج ذیل ہے۔

وتحقیق الکلام فیہ ان قولہ فی الانتظار
نظرہ بغیر صلاۃ فاما ذلک فی الانتظار
لمحی الانسان بنفسہ فاما اذا کان منتظر
الوفدہ ومعونۃ فقد یقال فیہ نظرت
الیہ۔ انتظر۔

اور تحقیق کلام یہ ہے کہ انتظار میں اون کا نظرتہ
بغیر صلاۃ کے اس صورت کے ساتھ مخصوص ہے جبکہ
خود انسان کا انتظار ہو لیکن جب کہ اس کی عطا
وامانت کا انتظار ہو تو اس میں نظرت الیہ
کہا جاتا ہے۔

اور امام رازی نے قول حسان ۷ وجوہ ناظرات یوم بدر الخ کی نسبت تحریر فرمایا ہے کہ بعض روایات نے اس بیت کو اس طرح نقل کیا ہے ۷ وجوہ ناظرات یوم بکر۔ اور مراد اس سے یوم بکاء ہے اور اسکو یوم بکر اسلیے کہا ہے کہ اوسین جو لڑائی ہوتی تھی وہ بنی حنیفہ کے ساتھ واقع ہوئی تھی اور یہ لوگ (بنی حنیفہ) میلہ کذاب کی قوم ہے جو بکر بن وائل کی نسل ہیں۔ پس یوم پیامہ کو یوم بکر کے ساتھ اسکی تعبیر کیا اور حمن سے میلہ کذاب کو مراد لیا ہے اسلیے کہ وہ لوگ اوسکو رحمان پیامہ کہتے تھے۔

اور امام رازی کا یہ کلام بھی خدشہ سے خالی نہیں ہے اسلیے کہ شعر مذکور (وجوہ ناظرات الخ) حسان کا شعر ہے جسکا کوئی شخص بھی منکر نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بعض مخالفین نے مثل صاحب موقوف وغیرہ کے اس شعر میں تاویل کی ہے اور اسکا انکار نہیں کر سکے۔ لیکن اگر تسلیم کر لیا جائے کہ اس مقام پر کوئی اور شعر بھی ہے جس میں لفظ بدر کی جگہ لفظ بکر ہے تو ہمیں خرابی ہی کیا ہے عقل کے نزدیک ایسے دو شعرون کا موجود ہونا ممتنع نہیں خصوصاً جبکہ اکثر شعراء کے کلام میں توار و بھی ہو جایا کرتا ہے۔ اگر اس مقام پر بھی توار و فرض کیا جائے تو کیا استحالہ ہے۔ اور اسکی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی کہ محض اس بنا پر حسان کا شعر رد کر دیا جائے کہ ایک دوسرا شعر بھی ایسا ہی موجود ہے جس میں لفظ بدر کی جگہ لفظ بکر کے علاوہ اوسین اور بھی تکلفات ہیں جسے آثار وضع ظاہر ہوتے ہیں۔

اور امام رازی نے قول شاعر ۷ دیوم بذی قار الخ کی نسبت تحریر کیا ہے کہ موت و شجاع و بہا لوگ مراد ہیں کیونکہ انکو موت کے ساتھ تعبیر بھی کرتے ہیں جیسا کہ شاعر نے کہا ہے الی الموت الخ اور اگر اس مقام پر مجاز ہو نہ کیا و حوئے کیا جائے گا تو ہم تمام اولیٰ اشعار کو مجاز قرار دیدین کے جن سے اس مقام پر آپ نے استدلال کیا ہے۔

اور امام رازی کا یہ کلام بھی مخدوش ہے کیونکہ قول شاعر (دیوم بذی قار رائت وجوہ ص ۷۰) الی الموت من وقع السیوف (ناظر) کے یہ معنی کوئی عاقل بھی مراد نہیں لے سکتا کہ انکے چہرے تلواروں کے پڑنے کی وجہ سے بہادر و شجاعوں کی طرف ٹیچہ ہے ہیں۔ اور اس معنی میں کوئی لطف نہیں ہو سکتا اس کے علاوہ یہ ہے کہ جو شخص لشت پر اطلاع رکھتا ہو اس امر کو بخوبی جانتا ہے کہ موت کے حقیقی معنی شجاعت

تو ہیں نہیں۔ اور اگر تسلیم ہی کر لیا جائے کہ لفظ موت شجاعت کے معنوں میں بھی آتا ہے تو یہ معنی نادر اور مجازی ہونگے اور انکا ہر جگہ اور ہر موقع پر مراد لینا صحیح نہ ہوگا۔

اور اگر ان تمام امور سے قطع نظر کر کے بدرجہ تنزل یہ امر تسلیم ہی کر لیا جائے کہ نظر بمعنی انتظار کا تعدیہ ائے سے نہیں ہوتا تو ہم یکمیں گے کہ اس مقام پر اے حرف جر نہیں ہے بلکہ آلاء کا مفرد ہے جو نعمت کے معنی میں ہے چنانچہ جوہری نے بھی اسکو بیان کیا ہے کہ آلاء کے معنی ہیں نعمتیں اور اسکا واحد کا اطلاق اور کہی مکسور بھی آتا ہے اور اسکو یا کے ساتھ لکھتے ہیں جیسے معنی راجعاً اور قاضی میں ہے کہ آلاء کے معنی ہیں نعمتیں اور اسکا واحد الی۔ الی۔ الو۔ الی۔ الی آیا ہے۔ اور اسی طرح ابن درینے جہرہ میں اور ابن سکیت نے مقصور و محدود میں بھی تصریح کی ہے جیسا کہ اوں و نوں سے امام رازی نقل کیا ہے۔ انتہی الارب میں ہے کہ الی۔ الی۔ الی۔ الی نعمت آلاء جمع۔

اور جناب علم الہدی سید مرتضیٰ علیہ الرحمۃ جنگی جلالت کا اندازہ نہیں ہو سکتا۔ دروغ درین تحریر فرماتے ہیں کہ اس مقام پر ایک جہ غریب ہے جس پر اعتماد کرنے کے لیے نہ تو ظاہر سے عدل کرنے کی ضرورت ہے نہ کسی مخدوف کے مقدار ماننے کی حاجت ہے اور نہ اس امر میں نزاع کرنیکی ضرورت ہے کہ نظریں بیت کا احتمال ہے یا نہیں خواہ وہ نظر قلب سے انتظار کر نیکی معنی میں ہو یا آنکھ سے دیکھنے کے بلکہ ہر صورت میں اوپر اعتماد کرنا درست صحیح ہے اور وہ یہ ہے کہ قول خدا الی رہا میں نعمۃ رہا مراد ہو کیونکہ آلاء کے معنی ہیں نعمتیں اور اس کے واحد میں چار نعمت ہیں اگلیسے قفاً الی جیسے رُحی۔ الی جیسے معاً۔ الی جیسے حشی۔ اے بکر بن وائل کہتا ہے۔

ابیض لایرہب الہزال ولا یقطع رجماً ولا یخون الی

اور شاعر کی مراد یہ ہے کہ لایخون نعمۃ۔ اور اسی طرح خداوند عالم کی بھی الی رہا سے مراد نعمۃ رہا ہے۔ اور تنوین اضافت کی وجہ سے ساقط ہو گئی۔

اور علامہ طبرسی تحریر فرماتے ہیں کہ الی میں چار نعمت ہیں الی۔ الی مثل معاً وقفاً۔ الی مثل جدی وحشی۔ اور الی کی تنوین دہش کی طرف مضاف ہونے سے ساقط ہو گئی۔

اور امام فخر الدین رازی لکھتے ہیں کہ یہ دو وجہوں سے باطل ہے۔

پہلی وجہ۔ یہ کہ اگر لفظ نظر کا صیغہ الے کے ساتھ متعدی ہونا دونوں معنی (گردش حدقہ چشم و نظر) میں جنکاتنے ذکر کیا حقیقت ہے کہ تو لفظ الے کی معنی نعمت و لبتی ہیں تو اشتراک لازم آئیگا جو خلاف اصل ہے اور یہ وجہ ضعیف ہے۔ اسلیے کہ اشتراک لفظی اگرچہ خلاف اصل ہے لیکن اسکا رد نہ ہونا اوس وقت درست اور تحسن ہو سکتا ہے جبکہ اوسپر کوئی دلیل موجود نہ ہو لیکن ما نحن فیہ میں ایسا نہیں ہے۔ اسلیے کہ الے کا معنی نعمت میں مستعمل ہونا معلوم ہے۔ اور بہت سے ثقات کے اقوال اس امر پر دلالت کرتے ہیں کہ الے نعمت کے معنوں میں مستعمل ہے۔ اب اگر باوجود دلیل معتبر کے بھی کسی معنی سے محض بوجہ اشتراک لفظی اعراض کیا جائیگا تو اسکا مطلقاً انکار لازم ہو گا جس کا صحیح نہ ہونا معلوم ہے۔

دوسری وجہ۔ یہ کہ جمہور خاۃ باب حروف جارہ میں اس امر کو ذکر کرتے ہیں کہ بعض حروف جارہ تو ایسے ہیں جو ہم بھی آتے ہیں اور بعض ایسے ہیں جو ہم نہیں آتے۔ اور جو حروف کہ ہم نہیں آتے انکی قسم میں صیغہ الی کا ذکر کرتے ہیں۔ اور علامہ زحشری نے منضمل میں بھی ایسا ہی لکھا ہے حالانکہ وہ لغت میں شان علی لکھتے ہیں اور مزید بتل میں غالی ہیں۔ اور اس سے انکا تمام استدلال ٹل ہو جاتا ہے کیونکہ وہ اوسی صوت میں تمام ہوتا ہے جب صیغہ الے کو ہم لیا جائے۔ اور ازہری نے جوابی کو الاء کا واحد قرار دیا ہے وہ الی تنوین کے ساتھ ہے اور اس سے محکو کوئی فائدہ نہیں پہنچ سکتا اسلیے کہ تمہارے مفید مطلب تو اوسی وقت ہو سکتا جب الاء کا منفرد الی بغیر تنوین کے آیا ہو۔ اور اس کو ازہری نے ذکر نہیں کیا۔ اور جو بیت کہ اعشے کی طرف منسوب کی ہے وہ بھی مطعون ہے اسلیے کہ اوس میں لغت کی غلطی اور خطا موجود ہے کیونکہ خان النعمۃ نہیں کہا جاتا بلکہ کفر النعمۃ کہا جاتا ہے۔ اور اعشے سے اس قسم کی غلطی نہیں ہو سکتی اور یہ وجہ بھی مخدوش ہے۔ اسلیے کہ الی جو حرف جر ہے اور بغیر تنوین کے آیا ہے اور ہم نہیں ہے وہ ہمارا مقصود نہیں ہے اور اوس کی علامتہ زحشری اور دیگر علماء عربیہ نے حروف صرفہ میں شمار کیا ہے۔ اور ہمارا جو مقصود ہے وہ الی ہے جو تنوین کے ساتھ آتا ہے اور ہم ہے اور اسکی علامتہ زحشری نے تصحیح بھی فرماتی ہے۔ اور اوسکی تنوین اضافت کی وجہ سے ساقط ہو گئی ہے۔

اور امام رازی کا شعر عشق میں خطا کو تجویز کرنا بھی عدم تدبیر پر مبنی ہے کیونکہ لایحون الی سے شاعر کا قصہ
ہی کہ مدوح کی شان سے نعمت میں خیانت کرنا نہیں ہے۔ اور شاعر کا یہ مقصود نہیں ہے کہ وہ کفرانِ
نہیں کرتا۔ اور اگر تھوڑی دیر کے لیے امام صاحب موصوف کا یہ کلام تسلیم کر لیا جائے تب بھی خطا
ثابت نہیں ہو سکتی تاؤ فیکہ ارباب لغت میں سے کسی معتد و موثق شخص کا اس استعمال کو خطا کہنا نقل
نہ کیا جائے ورنہ بدو ن اسکے خطا کا قائل ہونا عین خطا ہے۔

اور امام رازی نے جنس مقام پر نظر یعنی انتظار کے نام لکھنے پر دلیل قائم کی ہے وہاں یہ کہل ہے کہ انتظار
شے متجدد کا ہوتا ہے اور خداوندِ عالم کے بارہ میں یہ محال ہے اور ان (امام رازی) کا یہ کہنا درست نہیں ہے
اس لیے کہ یہ احتمال و سوقت لازم آتا ہے جب متعلق انتظار خداوندِ عالم ہو حالانکہ اس مقام پر ایسا نہیں ہے
بلکہ انتظار کا متعلق نعماتِ آئینہ بین اور اس صحت میں نہ کوئی اشکال لازم آتا ہے نہ احتمال۔ بہر حال اگر
آیہ شریفہ وجہ یومعدنا ضرة الی رہنا ناظرہ میں الی کو لاء کا واحد لیا جائے تو آیہ مبارکہ میں
کسی چیز کے مقدار ماننے کی ضرورت نہیں ہے۔ اور اگر الی کو حرف جبر لیا جائے تو نعمت وغیرہ کے
مقدار ماننے کی ضرورت ہوگی۔ اور جبکہ عقل و نقل مساعد ہوں تو کسی چیز کے مقدار ماننے میں کوئی خرابی
نہیں ہے اور قرآن شریف میں اسکی نظیریں بکثرت موجود ہیں چنانچہ بعض آیات بطور دلیل ہم مقام پر لائی
(۱) وجاء ربک اس آیہ مبارکہ میں لفظ امر مقرر ہے یعنی جاء امر ربک۔

(۲) وانا ادعوکم الی الغفران الغفار اس آیہ مبارکہ میں لفظ توحید مقدر ہے یعنی الی توحید الغفران الغفار
(۳) الذین یؤذون اللہ۔ اس آیہ مبارکہ میں اولیاء مقدر ہے یعنی یؤذون اولیاء اللہ۔

جیسا کہ مجاہد حسن۔ سعید بن جبیر ضحاک سمروہی۔ اور جناب میرزا ابوالمنین علیہ السلام سمروہی ہی منقول ہوا ہے
اور امام رازی نے نہایت بعقول بین بطور دفع دخل کے ان لوگوں کی طرف سے جو الی کو نعمت کے
معنوں میں تجویز کرتے ہیں تحریر فرمایا ہے کہ بہت سے صحابہ و تابعین نے آیہ مبارکہ کی اسی کسائیہ تفسیر کی
اور حضرت علی علیہ السلام سے منقول ہے۔

تنظرون فی الآخرة كما ينظرون الیہ فی الدنيا کجس طرح دنیا میں اوسکو نعمت احسان کا انتظار کرتے ہیں جس طرح

ينظرون مايايتهم من لعملة واحسان کے آخرت میں اوس کی نعمت احسان کا جو نپہ وار دہوگا انتظار کریں گے۔
اور سعید بن جبیر سے منقول ہے کہ نافع ازرق نے ابن عباس سے سوال کیا تو انہوں نے کہا کہ۔
اهل الجنة ينظرون رحمة وکرامته اہل جنت خدا کی رحمت اور اوس کی کرامت کا انتظار کریں گے
لا یدرکہ الا بصار۔ [کیونکہ البصار اوس (خدا) کا ادراک نہیں کر سکتیں۔

اور ابن عباس و مجاہد سے آیت مبارکہ وجہ یومئذ ناظرة الخ کے متعلق منقول ہے۔
حسنة مستبشرة ينظر الثواب من ربه

اور اس مطلب کی تائید میں بطریق امامیہ بہت سی حدیثیں وارد ہوئی ہیں منجملہ ان کے ایک وہ حدیث ہے
جو حضرت امام رضا علیہ السلام سے قول باری تعالیٰ وجہ ناظرة الی ربه ناظرة کی تفسیر میں
منقول ہوتی ہے۔ حضرت علیہ السلام ارشاد فرماتے ہیں۔

یعنی مشرقہ تنظر ثواب ربه۔ [وہ چہرے چمکتے ہونگے اور اپنے پروردگار کے ثواب کی نظر ہونگے
اور کتاب احتجاج میں ایک حدیث طویل جناب امیر علیہ السلام سے اوس شخص کے جواب میں جس نے
حضرت سے اون آیات کے متعلق سوال کیا تھا جو اوپر مشتبہ تھیں۔ اس آیت شریفہ کے متعلق منقول
ہو کہ یہ اوس مقام پر ہے کہ جب اولیاء خدا احباب سے فارغ ہو کر ایک نہر کے پاس جبکہ حیوان کی پانی
جائیں گے اور اوس میں غسل کریں گے اور اوس سے پانی پئیں گے پس ان کے چہرے روشن ہو جائیں گے
اور ان سے تمام کثافتیں دور ہو جائیں گی پھر ان کو جنت میں داخل ہونے کا حکم دیا جائے گا۔
پھر اس مقام سے وہ اپنے رب کی طرف نظر کریں گے کہ وہ (رب) ان کو کیونکر ثواب دیتا ہے۔
تا ان کا حضرت نے ارشاد فرمایا کہ بعض لغات میں ناظرہ کے معنی ہیں منتظرہ کیا تم نے قول خدا
فناظرۃ بمرجع المرسلون۔ [پس میں منتظر ہوں کہ قاصد لوگ کیا جواب لیکر واپس آتے ہیں۔

کو نہیں سنا کہ اوس کے معنی ہیں منتظرہ بمرجع المرسلون۔

اور امام رازی کا یہ کہنا کہ آیت مبارکہ مقام ترغیب میں ہے اور انتظار غم کو شامل ہوتا الخ ضعیف ہے

اسی لیے کہ منتظر کو غم و الم اور سوقت ہوتا ہے جب اس کو منتظر کی حاجت ہو اور اس (منتظر) کے ملنے پر وثوق نہ ہو لیکن اگر ایسا نہ ہو تو وہ مغموم نہ ہوگا۔ پس وہ شخص کہ جس کو یہ وثوق ہو کہ صبح کو مجھے خلعت و انعام ملے گا تو اس کو غم و الم نہ ہوگا بلکہ مسرت ہوگی بعض اسخیا کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ وہ پہلے تو وعدہ کر لیا کرتے تھے اور بعد میں اس سے پورا کرتے تھے۔ اور کہتے تھے کہ ہم ایسا اسی لیے کرتے ہیں کہ لذت توقع اور لذت عطا دونوں جمع ہو جائیں۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ نعمت کا انتظار باعتبار عرف و عادات انسان کے لیے موجب مسرت ہوتا ہے اسی لیے حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے بنی اسرائیل کو جناب رسول خدا ص کی بشارت دی تھی جبکہ حق تعالیٰ نے اس آیت شریفہ میں بیان فرمایا ہے واذ قال عیسیٰ بن مریم یا بنی اسرائیل اور اے رسول اور سوقت کو یاد کرو جبکہ عیسیٰ بن مریم نے یہ کہا تھا انی رسول اللہ الیکم مصدقا لما بین یدی من التوراة و اس کی تصدیق کرتا ہوں جبکہ نام توراة ہے اور اے رسول کے مبعوث ہونے کی بشارت دیتا ہوں جو میرے بعد آئیں گے اسمہ احمد۔

اور ان کا نام احمد ہوگا۔

پہ سورۃ الصف

پس اگر بشارت دینا یا نعمت کا انتظار کرنا موجب غم و الم ہوتا تو لازم آتا ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے اپنے اس قول سے بنی اسرائیل کو غم و الم میں مبتلا کیا ہو۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر انتظار نعمت داخل غم و الم ہوتا تو حق تعالیٰ نے حضرت عیسیٰ کی اس بشارت کو بنی اسرائیل پر مقام اطمینان میں کیونکر وارد کرتا۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ جو شخص جناب یوسف کا قیص حضرت یعقوبؑ کے پاس لیکر آیا تھا اس نے حضرت یعقوبؑ کو حیات جناب یوسفؑ کی بشارت ہی تھی اور اس قیص کو حضرت یعقوبؑ کے منہ پر ڈال دیا تھا جس سے ان کی بصارت عود کر آئی تھی جبکہ حق تعالیٰ نے اس طرح بیان فرمایا ہے فلما اذ جاء البشیر الفاء علی وجہہ فارتد البصیر الہ پر جب خبریٰ نزل آیا وہ بکری کو یعقوب کے منہ پر ڈالنا تو ان کی آنکھیں کھلیں

۱۲ منتظر بالکسر انتظار کرنا والا ۱۳ منتظر بالفتح وہ چیز جس کا انتظار کیا جائے ۱۴

پس اگر کسی نعمت کی بشارت دینا یا اسکا انتظار کرنا داخل غم و الم ہوتا تو لازم آتا ہے کہ اس بشارت
 دینے والے نے حضرت یعقوبؑ کو غم و الم میں مبتلا کیا ہو۔ حالانکہ حضرت یعقوبؑ کو اس سے بچد
 بہت محال ہوئی۔ چنانچہ آیہ مبارکہ کی تفسیر میں صفاک سے منقول ہے کہ۔

عاد الیہ بصرہ بعد العی وقوتہ بعد الضعف [تا بیانی کے بعد حضرت یعقوبؑ کی بصارت اور ضعف کے بعد
 و شبابہ بعد الہرم و سرورہ بعد الحزن۔] قوت اور بڑھاپے کے بعد جوانی اور وزن کے بعد سربلندی اور عجز۔
 اسکے علاوہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ کے فرشتوں نے جناب ابراہیم علیہ السلام کو حضرت اسحاق کی پیشانی
 اور اونکے نبی بنو کی بشارت دی ہے جس کو حق تعالیٰ نے سوۃ ہود میں باین عبارت بیان فرمایا ہے۔
 ولقد جاءک رسولنا ابراہیم بالبشری۔ [اور یقیناً ہمارے پیغمبر ہو یا ابراہیم کے پاس خوشخبری لیکر آئے۔]
 اور کچھ فاصلہ کے بعد حضرت سارہ کی نسبت ارشاد فرمایا ہے۔

واہراتہ ذاکمۃ فضحکت فلبشرنا ھا باسحی [اور اونکی زوجہ کھڑی ہوئی تبیں پس وہ ہنسنو لگیں مینو انکو ولادت
 ومن وراہو اسحی یعقوب۔] پیک سورہ ہود [اسحی کی اور اسحی کے بعد یعقوب کی خوشخبری دی۔]
 پس اگر انتظار نعمت کا داخل غم و الم ہو یا تسلیم کر لیا جائے جیسا کہ امام رازی نے تحریر کیا ہے تو لازم
 آئیگا کہ حق تعالیٰ نے اس بشارت سے حضرت ابراہیم اور جناب سارہ کو غم و الم میں مبتلا کیا ہو
 حالانکہ کوئی عاقل ہی اسکا توہم نہیں کر سکتا۔ علاوہ برین جناب سارہ کا ہنسنا اس قول کی تخفیف
 اور معنی ہونے کے لیے کافی ہے۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو غلام
 حلیم کی بشارت دی ہے۔ چنانچہ ارشاد فرمایا ہے۔

فلبشرنا ہ بغلام حلیم۔ [پیک سورہ الصفت] پس ہم نے ایک بردبار و فرزندانہ بشارت دی۔
 اور کسی قدر فاصلہ کے بعد ارشاد فرمایا ہے۔

ولبشرنا ہ باسحی نبیاً من الصالحین۔ [اور ہم نے اون کو اسحاق نبی کی خوشخبری دی جو
 پیک سورہ الصفت] صالحین میں سے تھے۔

پس اگر انتظار کا داخل غم ہو یا فرض کر لیا جائے تو لازم آئیگا کہ حق تعالیٰ نے اس بشارت میں حضرت

ابراہیم علیہ السلام کو بیخ و صدر مہ پونچایا ہو۔ اور اگر اس سے قطع نظر کی جائے تو حق تعالیٰ کا انبیاء علیہم السلام اور دیگر اہل ایمان سے مراتب جلیلہ اور درجات رفیعہ اور اجر و ثواب رحمت و مغفرت وغیرہ کا وعدہ کرنا اور بشارت دینا قابل انکار نہیں ہے اور چونکہ وعدہ کا انتظار موعود کے لیے اور بشارت کا انتظار مبشر کے لیے مستلزم ہونا نہایت واضح ہے اس لیے اگر انتظار کا بقول امام رازی غم ہو نہ تسلیم کر لیا جائے تو لازم آئے گا کہ حق تعالیٰ نے جملہ انبیاء علیہم السلام اور دیگر اہل ایمان کو اپنے وعدوں اور بشارتوں سے تکلیف اور اذیت پونچائی ہو۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر انتظار نعمت کا غم ہو نہ تسلیم کر لیا جائے تو لازم آتا ہے کہ جو شخص کسی بادشاہ کے پاس ایسے امر کی بشارت لیکر آئے جس سے وہ (بادشاہ) بالکل خالی الذہن ہو اور کسی قسم کے رنج و غم میں مبتلا نہ ہو تو وہ (بشارت نبی و ملائکہ) اس بشارت فیئہ کی وجہ سے انواع و اقسام کی ضرب و تادیب کا مستحق ہو ایسے کہ اوس نے اس تقدیر پر بادشاہ کو بلا وجہ غم و الم میں مبتلا کیا اور بیٹھے بٹھائے اور سکون و صبر و صبر دیا ہے۔

اسکے علاوہ یہ ہے کہ امام رازی کے قول کی بنا پر بشارت فیئہ اور خبر مسرت کے پونچالنے پر کوئی شیخ آدمی راضی نہ ہو اور باب بشارت بالکل سدود ہو جائے۔ بہر حال امور مذکور پر نظر کرنے کے بعد ہر صاحب فہم سمجھ سکتا ہے کہ امام رازی ایسے بزرگوار کا مطلق انتظار کو داخل غم و الم قرار دینا محض غلط فہمی ہے۔ البتہ اگر کسی انتظار میں وصول منتظر پر وثوق نہ ہو اور شخص منتظر کے لیے حاجت شدیدہ کا حامل ہو نا فرض کیا جائے تو انتظار کا داخل غم و الم ہونا ضرور قابل تسلیم ہے جیسا کہ قبل ازین مذکور ہو چکا ہے اور اسی صورت پر بعض حضرات کے اس قول کا کہ اگر انتظار ہو الموت والا حشر محمول کرنا بھی لازم ہے لکن مانحن فیہ کا اوپر قیاس کرنا محض ہمینی ہے جسکی وجہ مذکور ہو چکی۔

علاوہ برین ممکن ہے کہ آیہ شریفہ میں نظر سے گردش حدیث چشم کے معنی مراد لیے جائیں جنکا بہ نسبت اور معانی کے اظہر ہونا معلوم ہے۔ اور آپکا یہ کہنا کہ گردش حدیث چشم کے معنی اوسی وقت درست ہے جب منظور الیہ کا کسی جہت میں موجود ہو نا فرض کیا جائے۔ اور اس مقام پر منظور الیہ حق سبحانہ

اور وہ جنت میں نہیں ہے غیر معقول ہے اس لیے کہ اس مقام پر منظور الیہ ثواب کیوں نہ قرار دیا جائے
 جبکہ صحابہ و تابعین نے بھی اس آیت کی اسی طرح تفسیر کی ہے۔ اور جناب امیر المؤمنین علیہ السلام بھی
 اس کی تفسیر میں الی ثواب رہا ناظرہ (اپنے پروردگار کے ثواب کی طرف دیکھتے ہوں گے)
 منقول ہوا ہے۔ اور بخاری سے مروی ہے کہ مجھے قول خدا الی رہا ناظرہ کے بارہ میں اس شخص نے
 بیان کیا جس نے خود جناب امیر علیہ السلام سے سنا تھا کہ جب مومنین صراط سے گزر جائیں گے تو
 ان کے لیے ابواب جنت مفتوح کر دیے جائیں گے اور جو کرامت و ثواب کہ ان کے لیے میاں کیا گیا ہو
 اور ان نعمات جنت کو جو ان کو عطا ہوے ہیں دیکھیں گے۔ اور ان شخص بن زید ثقفی سے مروی ہے کہ
 میں نے مجاہد اور قتادہ کو ابن عباس سے نقل کرتے ہوئے سنا ہے کہ قول خدا الی رہا ناظرہ سے
 الی ثواب رہا ناظرہ مراد ہے۔ اور مجاہد کا بھی یہی قول ہے۔ اور سعید بن سلمہ سے بھی منقول ہوا ہے
 اور تفسیر علی ابن ابیہم میں آیت شریفہ وجہ یومئذ ناظرۃ الی رہا ناظرہ کی تفسیر میں مذکور ہے۔
 ای مشرقۃ الی رہا ناظرہ قال یظرون وہ چہرہ چمکتی ہوگی اور اپنے پروردگار کی طرف بکھینچی ہوگی فرمایا کہ وہ
 الی وجہ اللہ ای رحمۃ اللہ ولعنتہ۔ وجہ خدا کی طرف نظر کرتی ہوگی جس سے خدا کی رحمت و نعمت مراد
 اور کتاب التوحید میں جناب امیر المؤمنین علیہ السلام سے ایک طویل حدیث نقل کی گئی ہے جس میں
 مذکور ہے کہ قول باری تعالیٰ الی رہا ناظرہ میں رب کی طرف نظر کرنے سے اوس (رب) کے
 ثواب کی طرف نظر کرنا مراد ہے۔

دوسری دلیل۔ جس کو اشاعرہ نے وقوع رویت خدا کے لیے وارد کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ
 خداوند عالم کافروں کی نسبت ارشاد فرماتا ہے۔

کلا انھم عن ربھم یومئذ
 لھولون۔ پت سورہ لطفیف

(بھی) یقیناً محروم رہیں گے۔

اور یہ آیت شریفہ اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ حق تعالیٰ کی رویت سے فقط کافر لوگ محجوب ہوں گے
 جس سے ثابت ہوتا ہے کہ مومنین اس کی رویت سے محجوب نہ ہوں گے۔

نقل کی ہے جس میں حضرت نے اوس شخص کے سوالات کا جواب دیا ہے جس پر بعض آیات مشتبہ اور اوس حدیث میں حضرت علیہ السلام کا یہ قول بھی مذکور ہے کہ۔

واما قوله كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون } قول باری تعالیٰ انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون میں
محجوبون فانما یعنی یوم القیامۃ انهم یہ مراد ہے کہ قیامت کے دن وہ لوگ اپنے پروردگار کے
عن ثواب ربهم محجوبون۔ ثواب سے محجوب ہوں گے۔

اور اشاعرہ نے وقوع رویت پر کبھی اوس روایت عایتہ کے ساتھ ہی تمسک کیا ہے جس کو کہ
قیس بن حازم نے نقل کیا ہے کہ حضرت رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے۔
سترون ربکم کما ترون القصر عنقریب تم اپنے پروردگار کو اس طرح دیکھو گے جس طرح کہ
لیلة البدر۔ چودہویں رات مین ماہ تاب کو دیکھتے ہو۔

اور یہ روایت ضعیف ہے۔ اس لیے کہ قیس بن حازم کو جس نے یہ روایت نقل ہے اوس کی
آخر عمر میں خلل دماغ کی شکایت ہو گئی تھی لہذا اوس کی روایت پر عمل کرنا درست نہ ہو گا تاوقتیکہ
اوس کی تاریخ معلوم نہ ہو جائے۔ اور اگر اس روایت کا قابلِ عمل ہونا بھی تسلیم کر لیا جائے تو
محکم ہے کہ اوس میں رویت باری تعالیٰ سے علم تام مراد ہو جیسا کہ باری تعالیٰ کے اس
قول میں رویت سے علم تام مراد ہے۔

الم ترکیف فعل ربک بأصحاب الفیل۔ پارہ ۳۰ سورۃ الفیل راجع
الکے ساتھ کیا سلوک کیا۔

یاجیسا کہ باری تعالیٰ کے اس قول میں رویت سے علم تام مراد ہے۔
اولہم یراک الانسان انا خلقناک۔ پتہ سوہیں کہ آیا انسان فرماں کو نہیں دیکھا کہ بنو اسکو پیدا کیا ہے۔
اور اس مطلب کی اوس مشہور واقعہ سے بھی تائید ہوتی ہے جو حضرت امیر المومنین علیہ السلام سے
منقول ہوا ہے کہ کسی شخص نے حضرت علیہ السلام سے سوال کیا کہ آیا آپ نے اپنے پروردگار کو
بھی دیکھا ہے۔ پس حضرت علیہ السلام نے جواب دیا کہ۔

لا اعبدا ربنا لمارادہ۔
 کہ میں ایسے پروردگار کی عبادت نہیں کرتا جس کو میں نے دیکھا نہ ہو۔
 اوس نے سوال کیا کہ آپ اوسکو کیونکر دیکھتے ہیں حضرتؑ نے جواب دیا کہ۔

لا تدركه العيون بمشاهدة العيان { انہمیں اوسکو برائی عین اور انہیں کر سکتیں مگر مخلصین کے دل
 ولكن تدركه القلوب بحقائق الايمان } اوسکا حقیقت ایمان کے ساتھ اور ان کرنے ہیں۔ انتہی انحصار۔

اور امام رازی نے وقوع رویت پر اس طرح بھی استدلال کیا ہے کہ تمام امت اس مسئلہ میں دو قولوں
 پر متفق ہوئی ہے۔ ایک یہ کہ باری تعالیٰ کی رویت صحیح ہے اور وہ مرنی ہوگا۔ دوسرا یہ کہ اوسکی
 رویت صحیح نہیں ہے اور وہ مرنی نہ ہوگا۔ اور ہم نے اس امر کو ثابت کر دیا ہے کہ اوس کی رویت
 صحیح ہے۔ اب اگر اسکے قائل ہو جائیں کہ وہ مرنی نہ ہوگا تو قول ثالث اور خارق اجماع ہوگا۔
 اور صاحب مواقف نے بیان کیا ہے کہ یہ تقریر صحیح نہیں ہے۔ اس لیے کہ اجماع کی مخالفت
 اوسی وقت لازم آتی ہے جبکہ اوس چیز کا اثبات کیا جائے جس کی کہ اجماع نے نفی کی ہے
 یا اوس چیز کی نفی کی جائے جس کو کہ اجماع نے ثابت کیا ہے۔ اور یہ قول ثالث فقط بفضل
 مشمل ہے جس سے رویت باری تعالیٰ کا جائز ہونا اور واقع نہ ہونا مراد ہے۔ اور ان دونوں
 امروں میں سے کوئی امر بھی مخالف اجماع نہیں ہے بلکہ ان دونوں میں سے ہر ایک امر کا
 ایک گروہ قائل ہوا ہے۔ انتہی بعض کلام۔

اور شراح مواقف نے اس تقریر کی نسبت بیان کیا ہے کہ وقوع رویت کے اثبات میں یکساں
 مردود ہے۔ انتہی۔

اسکے بعد صاحب مواقف اور اسکے شراح نے بیان کیا ہے کہ۔

والمعتمد في اثبات الوقوع بل في صحته
 ايضا اجماع الامة قبل حدوث المحققين
 على وقوع الروية المستلزم لصحتها وعلی
 كونها آيتين محمولتين علی الظاهر
 اور معتمد اثبات وقوع بلکہ اوس کی صحت میں بھی اجماع
 امت سے قبل اس کے کہ وہ لوگ پیدا ہوئے جو وقوع رویت
 کی جو اوس کی صحت کو مستلزم ہے اور ان دونوں
 آیتوں کے محمول علی الظاهر المتبادر ہونے کی مخالفت کرتے ہیں

المقباد منها ومثل هذا الاجماع مفيد للیقین کم اور اس اجماع کا مثل مفید یقین ہے۔ انتہی۔

اور اس بیان کا محصل یہ ہے کہ تمام امت نے رویت کے واقع ہونے پر اجماع کیا ہے اور یہی اجماع اس (وقوع رویت) کے ثابت کرنے میں محل اعتماد ہے۔ اور جو لوگ رویت کے واقع ہونے اور دونوں آیتوں کے محمول علی الظاہ ہونے میں مخالفت کرتے ہیں وہ اس اجماع کے بعد پیدا ہوئے ہیں۔ اس تقدیر پر ان لوگوں کی مخالفت مضر نہ ہوگی اور اجماع سابق اس (وقوع رویت) کے ثابت کرنے میں محل اعتماد ہوگا جو مفید یقین ہے۔

اور اس بیان سے بخوبی معلوم ہو گیا کہ اشاعرہ کے نزدیک باری تعالیٰ کی رویت کے امکان اور وقوع کی دلیل فقط و چیزوں میں منحصر ہے۔ ایک اجماع امت۔ دوم ظاہر آیات۔ اور ان حضرات نے اپنے اس اجماع کی نسبت بیان کیا ہے کہ وہ مفید یقین ہے اور اونکا یہ دعوے کئی وجہوں سے غلط ہے۔

پہلی وجہ۔ یہ کہ حضرات اہل بیت علیہم السلام نے رویت باری تعالیٰ متنع ہونے پر اجماع کیا ہے۔ اب اگر اشاعرہ کے اجماع کا دعوے ہوتا تو حضرات اہل بیت کا اس کے خلاف پر اجماع کرنا کیونکر صحیح ہوتا۔ اب اگر وہ دونوں اجماعوں کا متعارض ہونا فرض کیا جائے تو اون دونوں کا ساقط ہونا لازم ہوگا۔ اور اشاعرہ کے اجماع کا مفید یقین ہونا بہر حال باطل ہوگا۔

حالانکہ اجماع اہل بیت کا اون کے اجماع موہوم پر راجح ہونا بلکہ اجماع اہل بیت کے مخالفت ہونے کی وجہ سے اونکے اس اجماع کا داخل کفر و زندقہ ہونا نہایت واضح ہے۔

دوسری وجہ۔ یہ کہ رویت باری تعالیٰ کے متنع ہونے پر دلیل عقلی قائم ہو چکی ہے جس کے معارضہ میں اشاعرہ کے یہاں کسی عقلی دلیل کا موجود نہ ہونا باعتبار خصم ثابت ہو چکا ہے اب اگر کسی نقلی دلیل کا اون کے یہاں موجود ہونا فرض بھی کیا جائے گا تو اس کا عقلی دلیل کے مقابلہ میں ساقط ہو جانا قابل انکار نہ ہوگا۔ ایسی صورت میں اون کے اجماع موہوم کا مفید یقین ہونا بہر حال باطل ہوگا۔

تیسری وجہ۔ یہ کہ قول باری تعالیٰ کا یہ کہ لا بصائر اور قول باری تعالیٰ لن ترائی اور قول باری تعالیٰ ولقد سألوا موسى الکون ذلک وغیرہ سے اوکی رویت کا باطل ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اب اگر وہ ان آیات شریفہ کے مقابلہ میں کوئی نقلی دلیل بیان کریں گے تو لا اقل وہ (نقلی دلیل) ان آیات شریفہ کے معارض قرار پائیگی اور محل استدلال سے ساتھ ہو جائے اور دلیل عقلی جو رویت باری تعالیٰ کے امتناع پر دلالت کرتی ہے بدون معارض باقی رہے گی۔ اور اشاعرہ کا اجماع موہوم جو محض موہون اور مہمل و مطعون ہے لا اقل مفید یقین نہ ہوگا۔

چوتھی وجہ۔ یہ کہ استدلال اشاعرہ کے دفعیہ میں ارباب تفسیر اور صحابہ سان غیرہ کا جو اتفاق مذکور ہے وہ لا اقل اشاعرہ کے اس اجماع کا معارض قرار پائیگا جس کے بعد اس کا مفید یقین ہونا باطل ہو جائے گا۔

پانچویں وجہ۔ یہ کہ اگر اون جملہ امور سے قطع نظر کیجائے اور اشاعرہ کے اجماع موہوم کا بدون معارض ہونا فرض کیا جائے تب بھی اس کا مفید یقین ہونا مسلم نہ ہوگا اس لیے کہ اہل اجماع کا غیر معصوم ہونا معلوم ہے۔ اور غیر معصوم کے اجماع کا مفید یقین ہونا بے معنی ہے۔ اب اگر ان کے ساتھ جملہ معارضات کا بھی لحاظ کیا جائیگا تو اس کے مفید یقین نہ ہونیکا ہر ایک عاقل کو یقین ہو جائیگا۔ یہ ہے اشاعرہ کے اس قول کی حقیقت کہ وقوع رویت پر اجماع امت ہے اور وہ مفید یقین ہے۔ یہ جو کچھ بیان کیا گیا اس تقدیر پر بیان کیا گیا کہ اجماع امت کا دعویٰ صحیح ہے حالانکہ اجماع امت کا اس مقام پر دعویٰ کرنا بالکل بوجہ اصل ہے اس لیے کہ اگر امت سے جملہ امت مراد ہے تو اس کا غلط ہونا خود ہی ظاہر ہے۔ اس لیے کہ گروہ معتزلہ و امامیہ اس اجماع کے خلاف پر اجماع کا دعویٰ کرتے ہیں۔ اور اگر امت سے فقط فرقہ اشاعرہ مراد ہے تو وہ امت کے بعض افراد ہیں جن کے اجماع کا حجت نہ ہونا محتاج بیان نہیں ہے۔ اور محتفل کلام یہ ہے کہ رویت باری تعالیٰ کی صحت یا اس کے وقوع پر اجماع امت کا دعویٰ کرنا بعد از ان ان اس کے مفید یقین ہو نیکا دعویٰ کرنا بالکل لغو ہے جس کی تفصیل اوپر گزر چکی ہے فقہ کہ۔